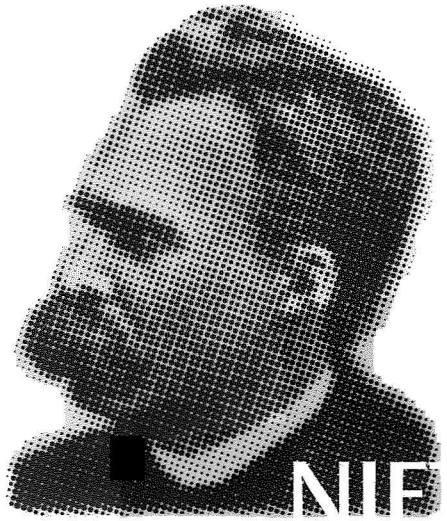
PÉRIODE
MODERNE



- Texte intégral annoté
- Dossier pédagogique

Nathan

Sommaire

Préliminaires

Biographie de Nietzsche 3
Repères chronologiques 10
Avant de commencer la lecture 16
Brève histoire de l'œuvre 16
Problématiques essentielles 17
La *Généalogie*, un complément à *Par-delà*... 18
La méthode de la généalogie : un art de l'interprétation et de l'évaluation 21
Les domaines d'études mobilisés par la généalogie : histoire, philologie, physiopsychologie 24
Les principales références philosophiques utilisées par Nietzsche 30
Guide de lecture 35

Texte intégral et notes

Généalogie de la morale (1887) 47

Dossier

Commentaire méthodique

Concepts clés
morale des maîtres, morale des esclaves 188
la justice 191
Jésus, Zarathoustra et Dionysos 194

Grandes thèses
Une philosophie de la volonté : la volonté de puissance 197
Le nihilisme 199
La question juive 205

Sujet de dissertation
La croyance religieuse est-elle une consolation pour les faibles ? 208

Commentaire d'extrait
La révolte des esclaves dans la morale 211

Documents

Autour de l'œuvre 215
Accueil et postérité 230

Glossaire 233

Bibliographie commentée 237

© Nathan 1981
ISBN 978-2-09-187567-5

Biographie de Nietzsche

(1844-1900)

« Ma chère Lou. Votre idée de ramener les systèmes philosophiques aux actes personnels de leurs auteurs est vraiment l'idée d'une âme sœur ; moi-même, à Bâle, j'ai enseigné, dans ce sens, l'histoire de la philosophie antique et je disais volontiers à mes auditeurs : "Ce système est réfuté et mort – mais la personnalité qui se trouve derrière lui est irréfutable ; il est impossible de la tuer." Par exemple, Platon[1]. »

Pour Nietzsche, la philosophie d'un philosophe est inséparable du philosophe lui-même, de sa personnalité et de sa vie. Par conséquent toute biographie de Nietzsche s'avère paradoxale et difficile à réaliser de façon objective, en raison essentiellement du délicat problème du rapport entre sa philosophie et sa folie. Ce livre n'ayant pas pour objectif de comprendre la vie de Nietzsche, et l'articulation entre sa vie et sa philosophie, nous nous bornerons, sans proposer d'interprétation, à indiquer ici quelques repères biographiques.

1. Un enfant, un étudiant

Friedrich Nietzsche est né le 15 octobre 1844 à Roecken, en Prusse. Son père est un pasteur luthérien, sa mère est issue elle aussi d'une famille de pasteurs. Famille de moralité austère, sinon ascétique, mais raffinée, cultivée, esthète et que la mort douloureuse et précoce du père – Nietzsche a alors cinq ans – laissera sous l'autorité des femmes. Les Nietzsche s'installent alors à Naumburg, chez la grand-mère paternelle. Friedrich y vivra de 1849 à 1858 entre sa grand-mère, sa mère, deux tantes et sa sœur Élisabeth.

De 1858 à 1864, Nietzsche, à l'école luthérienne et humaniste de Pforta, lit les classiques grecs et latins. Il baigne dans la civilisation gréco-latine.

En 1864, il entre à l'université de Bonn pour suivre des études de théologie et de philosophie. Il se destine au départ à devenir pasteur, mais abandonne assez vite ce projet, au désespoir de sa mère et de sa sœur.

1. Lettre de Nietzsche à Lou-Andréas Salomé, citée par celle-ci en introduction à son *Nietzsche* (traduction française, Grasset, 1932, p. 3).

En 1865, il part à Leipzig poursuivre ses études de philologie. C'est cette année-là qu'il découvre la philosophie de Schopenhauer, à travers *Le Monde comme volonté et comme représentation*. La découverte de Schopenhauer le conduit à réenvisager la philologie à partir de la philosophie.

En novembre 1868, Nietzsche rencontre Wagner, qui aura également une influence décisive sur la formation du philosophe.

Fin 1868, Nietzsche est nommé professeur extraordinaire de philologie à l'université de Bâle alors qu'il n'a pas encore son doctorat.

En août 1870, Wagner épouse la fille de Liszt, Cosima. C'est l'une des rares figures féminines marquantes de la vie de Nietzsche.

Nietzsche prend part à la guerre franco-allemande de 1870 en qualité d'infirmier volontaire, étant citoyen suisse depuis qu'il enseignait à Bâle. Il contracte la diphtérie et la dysenterie. Nietzsche rentre alors dans la maladie. Définitivement.

2. D'une naissance, la tragédie, au voyageur solitaire

En 1872, sont publiées les premières leçons de Nietzsche à l'université de Bâle : la *Naissance de la tragédie selon l'esprit de la musique*. Le sujet de cette première œuvre est de comprendre comment les Grecs ont vaincu le pessimisme, et de déduire l'essence tragique de toute expérience humaine. C'est une œuvre polémique qui interpelle la culture occidentale : son avenir, son histoire, son sens. Elle provoqua un rejet presque général ; Nietzsche est mis au ban de l'université traditionnelle et bien-pensante des philologues et des philosophes. Mais il a déjà compris la grande valeur de la « provocation » en philosophie.

De 1873 à 1876, Nietzsche compose et publie ses quatre *Considérations intempestives* (ou *inactuelles*) où il passe la culture allemande, à travers ses plus grands représentants, au crible de sa critique, en se mettant complètement à contre-courant de la pensée de son temps. Dans l'opposition de David Strauss (*Première Intempestive*), de l'histoire comme système scientifique (*Deuxième Intempestive*) et de Schopenhauer (*Troisième Intempestive*) à Wagner (*Quatrième Intempestive*), il inverse déjà les valeurs reçues puisque cette dernière vaut, contre la « pseudo-modernité » des trois premières, comme anti-moderne : Wagner a compris et manifesté l'essence populaire de l'art à la différence de la perversion hypocrite de la modernité qui en a fait un luxe.

Mais, paradoxalement, l'éloge de Wagner est contemporain de la rupture entre les deux hommes. Le musicien a invité Nietzsche à Bayreuth où il répète *L'Anneau du Niebelung*. Nietzsche en revient écœuré physiquement et moralement : il y a vu un Wagner récupéré par tout ce qu'il avait dénoncé de la grossièreté et du « prussianisme » allemands. L'annonce de la préparation de *Parsifal*, drame à la gloire du christianisme et de la chasteté, met un terme à leurs rapports. De Wagner, pour Nietzsche, il ne restera que Cosima, sa femme.

Pendant ces trois années, Nietzsche perd progressivement toute audience à l'université de Bâle ; à partir de 1875 les symptômes de la maladie s'aggravent : migraines insupportables, douleurs d'estomac, nausées, éblouissements... À l'été 1876, il obtient un congé d'un an et voyage en Suisse et en Italie où il se fixe à Sorrente. Il lit les penseurs français : Montaigne, Pascal (« le seul chrétien conséquent »), et les moralistes : La Rochefoucauld, Chamfort, ainsi que Stendhal (« le dernier moraliste ») qu'il découvre à travers *Le Rouge et le Noir*.

Revenu à Bâle en 1877, il y fait paraître l'année suivante *Humain, trop humain* : « monument commémoratif d'une crise », « livre pour les esprits libres ». Ce livre est l'ouverture de l'univers de pensée proprement nietzschéen ; on y trouve la critique de l'idéalisme et de la pensée allemande.

La solitude de Nietzsche augmente, tout comme sa maladie. Il interrompt de plus en plus régulièrement ses cours ; en 1879, il donne sa démission de l'Université ; on lui octroie une modeste pension.

En 1879 et 1880, il ajoute deux appendices à *Humain, trop humain* : *Opinions et sentences mêlées* et *Le Voyageur et son Ombre*.

En février 1880, il décide de quitter l'Allemagne et de partir vers le Sud. C'est le début de son existence errante.

3. Le grand midi : de l'aurore à la nuit de la folie

Nietzsche séjourne à Venise, puis à Gênes. Il commence la rédaction d'*Aurore* dont le sous-titre est : « Réflexions sur les préjugés moraux ». Ce livre amorce « la campagne de Nietzsche contre la morale[1] ».

En juin 1881, Nietzsche est à Sils-Maria en Haute-Engadine. Il lit Spinoza, découvre l'identité des « tendances générales » de leurs deux pensées et reconnaît dans sa philosophie le même fondement que le spinozisme, qui fait de la connaissance la passion la plus haute. C'est dans ces deux mois d'été qu'il ébauche l'œuvre qu'il achèvera, à l'automne, à Gênes : le *Gai Savoir*, ou la science comme fête. Le *Gai Savoir* met en scène la « mort de Dieu » et tous les éléments nécessaires à la pensée du « surhomme » et de la « volonté de puissance ».

En août 1881, Nietzsche a la révélation, c'est-à-dire la vision de Zarathoustra et de l'éternel retour.

En avril 1882, par l'intermédiaire de son ami Paul Rée, Nietzsche rencontre à Rome une jeune fille, Lou-Andréas Salomé, dont il tombe amoureux. Il lui fait porter, par les soins de Rée, une demande en mariage ; mais Lou-Andréas, amoureuse de Rée, n'offre à Nietzsche que son amitié.

À trois reprises, Nietzsche manquera de s'empoisonner en prenant des doses massives de calmants et de somnifères. Avec Lou-Andréas Salomé,

1. Voir *Ecce homo*, « Aurore ».

les femmes, toutes les femmes, sortent définitivement de l'univers affectif de Nietzsche.

De fin novembre 1882 à février 1883, Nietzsche est sur la riviera gênoise. En dix jours, il rédige la première partie de *Zarathoustra* qu'il achève le 13 février 1883, jour de la mort de Wagner. Les deuxième, troisième et quatrième parties sont composées à Rome, Sils-Maria, Nice et Menton, entre juin 1883 et février 1885.

La première édition intégrale de *Zarathoustra* ne paraîtra qu'en 1892, Nietzsche ne trouvant pas d'éditeur pour la quatrième partie après l'insuccès de l'édition des trois premières. « Homélie morale », « Poème », « Cinquième Évangile », « Symphonies » ou « Quelque chose qui n'a pas encore de nom », *Zarathoustra* est la passion ultime et innommable du seul dieu qui puisse supporter une telle souffrance : c'est la Bible de Dionysos.

Le sous-titre de *Ainsi parlait Zarathoustra* est : « Un livre pour tous et pour personne ». Il ne sera pour personne. Son échec accentue l'isolement, la radicale étrangeté de Nietzsche dans son temps et son monde. Mais le philosophe a compris trois choses : une philosophie poétique comme le *Zarathoustra* est inaccessible à la mentalité malade et neurasthénique de son époque ; le monde nouveau annoncé par Zarathoustra ne sera possible qu'au prix d'un anéantissement radical de l'ancien ; la philosophie poétique du *Zarathoustra* demande, pour être comprise comme telle, une version théorique sinon analytique.

Fin avril 1886, Nietzsche quitte Nice pour Venise. Il emmène avec lui le manuscrit achevé de *Par-delà le bien et le mal*, « prélude à une philosophie de l'avenir ». *Par-delà...* est le *Zarathoustra* réécrit non plus selon l'effusion des instincts, mais dans une perspective hypercritique et par ailleurs non plus selon le point de vue du « voir loin » mais dans la « [contrainte] de saisir ce qui est le plus rapproché, l'époque, ce qui nous entoure[1] ».

Comme toujours, la nouveauté nietzschéenne sera inaudible. À nouveau le silence, l'indifférence que Nietzsche fuit dans ce qui devient désormais le mouvement giratoire et monotone de sa vie : Nice, Venise, Sils-Maria... *Par-delà...* ne se vend pas, de même que ses œuvres complètes qui viennent d'être éditées. Et toujours la fièvre, les vertiges, l'insomnie.

Mais Nietzsche continue d'écrire. Durant l'été 1887, à Sils-Maria, il termine la *Généalogie de la morale*, « la chose la plus inquiétante jamais écrite jusqu'à nos jours... »

Nietzsche présente son ouvrage comme un « complément polémique » à *Par-delà...* . En fait, l'introduction de la *Généalogie de la morale*, comme ce qu'il en dit dans *Ecce homo*, indique clairement que la *Généalogie* s'inscrit dans la lame de fond de toute l'œuvre nietzschéenne : celle qui traverse, depuis la *Naissance de la tragédie*, *Humain, trop humain*, *Aurore* et le *Zarathoustra*, et que, dans sa préface, Nietzsche décrit comme « volonté fondamentale de la connaissance ».

1. *Ecce homo*, « Par-delà... ». Sur *Par-delà...*, voir **Problématiques essentielles** : La *Généalogie*, un complément à *Par-delà...*, p. 18.

4. L'effondrement : les soleils noirs de (dans) la folie

Au printemps 1888, après une profonde dépression mélancolique, Nietzsche part pour Turin où il compose le *Cas Wagner*. Entre juin et septembre, il séjourne à Sils-Maria. Son état de santé s'aggrave : « profond épuisement nerveux » dont il dit qu'il vient de son père, « mort seulement des *séquelles* d'un manque général de force vitale ». Et pourtant il travaille au *Crépuscule des idoles* ainsi qu'à un ouvrage en quatre livres qu'il désigne comme « inversion de toutes les valeurs ». C'est en septembre 1888, à Turin, qu'il en achève le premier livre sous le titre : *L'Antéchrist*.

En novembre 1888, Nietzsche rédige son autobiographie, *Ecce homo*, dont le sous-titre est : « Comment on devient ce que l'on est ».

À Turin, à la mi-décembre, Nietzsche achève un pamphlet : *Nietzsche contre Wagner*, sous-titré « Dossier d'un psychologue » et qu'il désigne lui-même comme un « pendant très sérieux au *Cas Wagner* ».

Le 3 janvier 1889, Nietzsche s'écroule sur la piazza Carlo-Alberto, à Turin. À son réveil, après un long coma, il a le sentiment euphorique d'être à la fois Dionysos et le Crucifié.

Le 9 janvier, son ami Overbeck ramène un Nietzsche définitivement « en allé » dans son délire. Sa mère vient le chercher le 17 et le fait interner à l'asile d'Iéna. Il en sort le 24 mars 1890. De 1890 à 1900 : le « rien » de la folie. Il est soigné par sa mère et sa sœur Élisabeth.

Nietzsche meurt le 25 août 1900 à Weimar. Il sera enterré dans le cimetière de Roecken où reposent ses parents.

5. Portrait impossible

Nous nous contenterons de reproduire le portrait de Nietzsche dressé par l'un de ces « esprits libres » auxquels celui-ci se référait, Stefan Zweig :

« *Portrait de l'homme.* La mesquine salle à manger d'une pension à six francs par jour, dans un hôtel des Alpes ou sur le rivage de la Ligurie. Des hôtes indifférents, le plus souvent de vieilles dames en *small talk*. La cloche a sonné trois coups pour appeler les gens à table. Sur le seuil passe, les épaules affaissées, une silhouette incertaine, légèrement voûtée : comme s'il sortait d'une caverne, Nietzsche, qui est "aveugle aux six septièmes" entre toujours d'un pas mal assuré dans un logis étranger. Il porte un costume sombre, soigneusement brossé ; la face est également sombre, avec les cheveux broussailleux, bruns, ondulés. Sombres sont aussi les yeux derrière les épaisses lunettes de malade, extraordinairement bombées. Doucement et même timidement, il s'approche, enveloppé d'un mutisme anormal. On sent

là un homme vivant dans l'ombre, au-delà de toute société et de toute conversation, craignant tout bruit avec une anxiété presque neurasthénique : poliment, avec une courtoisie pleine de distinction, il salue les autres et poliment, avec une aimable indifférence, les autres rendent son salut au professeur allemand. Avec la précaution d'un myope, il s'avance vers la table ; avec la précaution d'un homme à l'estomac sensible, il examine tous les plats, pour voir, par exemple, si le thé n'est pas trop fort, si les mets ne sont pas trop épicés, car les erreurs de nourriture irritent ses intestins fragiles et toute faute commise dans son alimentation bouleverse pour des journées ses nerfs frémissants. Pas un verre de vin, pas un verre de bière, pas d'alcool, pas de café devant lui, pas de cigare, pas de cigarette après le repas ; rien de ce qui stimule, rafraîchit ou fait reposer : seul le court repas maigre et une petite conversation d'urbanité et sans profondeur, à voix basse, avec le voisin occasionnel (il parle comme quelqu'un qui, depuis des années, en a perdu l'habitude et qui craint qu'on ne lui pose trop de questions). Puis il remonte dans sa petite chambre garnie, étroite, mesquine, froidement meublée, la table pleine d'innombrables feuilles, notes, écrits et épreuves ; mais pas une fleur, pas un ornement, à peine un livre et rarement une lettre. Là-bas, dans le coin, une lourde et grossière malle de bois, son unique avoir, avec ses deux chemises et un costume de rechange (à part cela, rien que des livres et des manuscrits). Sur une étagère, d'innombrables bouteilles, flacons et mixtures : contre les maux de tête qui, pendant des heures, le rendent fou, contre les crampes d'estomac, les vomissements spasmodiques, la paresse intestinale, et, surtout, les terribles médicaments contre l'insomnie – chloral et véronal. Un épouvantable arsenal de poisons et de drogues – les seuls secours qu'il ait dans ce silence vide de chambre étrangère, où jamais il ne trouve d'autre repos qu'un court sommeil obtenu artificiellement.

Engoncé dans son manteau, enveloppé d'un châle de laine (car le poêle misérable ne fait que fumer, sans donner de chaleur), les doigts glacés, ses doubles lunettes touchant presque le papier, il écrit d'une main hâtive, pendant des heures, des mots que son œil trouble peut ensuite à peine déchiffrer. Durant des heures il reste ainsi à écrire, jusqu'à ce que les yeux lui brûlent et larmoient ; si quelque personne secourable a pitié de lui et lui prête sa main pour écrire, pendant une heure ou deux, c'est là un des rares bonheurs de sa vie. Lorsqu'il fait beau, le solitaire sort, toujours seul – toujours seul avec ses pensées : jamais un salut en route, jamais un compagnon, jamais une rencontre. Le temps sombre, qu'il hait, la pluie, la neige, qui lui fait mal aux yeux, le retiennent impitoyablement prisonnier dans sa chambre : jamais il ne descend vers les autres, vers les humains. Le soir, quelques cakes, une tasse de thé léger et aussitôt de nouveau la longue, l'infinie solitude avec ses pensées. Pendant des heures et des heures, il veille encore auprès de la lampe à la flamme vacillante et fumeuse, sans que ses nerfs ardemment tendus se relâchent dans une douce lassitude. Alors sa main happe le chloral, un soporifique quelconque, et puis, enfin, il obtient ainsi par violence le sommeil fait pour les autres – pour les gens qui ne pensent pas, qui ne sont pas harcelés par le démon.

Parfois il reste au lit des jours entiers. Des vomissements et des crampes jusqu'à en perdre connaissance, des douleurs térébrantes dans les tempes, une cécité presque complète. Cependant, personne ne vient à lui, personne n'est là pour lui tendre la main, pour mettre une compresse sur son front brûlant, personne qui lui fasse la lecture, qui cause avec lui, qui rie avec lui.

Et cette chambre garnie est partout la même. Les villes changent souvent de nom, elles s'appellent tantôt Sorrente et tantôt Turin, tantôt Venise, tantôt Nice, tantôt Marienbad, mais la chambre garnie reste toujours la même, toujours la chambre de location, la chambre étrangère et ses meubles froids, vieux, délabrés ; et avec la table de travail et le lit de souffrances, l'infinie solitude. Jamais, pendant toutes ses longues années nomades, un allègre repos dans un milieu gai et amical ; jamais, la nuit, le corps nu et chaud d'une femme près du sien, jamais une aurore de gloire après les mille nuits noires et silencieuses du travail. Oh ! combien la solitude de Nietzsche est plus vaste, infiniment plus vaste que le pittoresque haut plateau de Sils-Maria, où maintenant les touristes, entre le lunch et le dîner, ont coutume de venir visiter sa sphère : sa solitude s'étend sur le monde entier, sur toute sa vie, d'une extrémité à l'autre.

De temps en temps, une visite, un étranger, quelqu'un qui vient le voir. Mais la croûte est déjà trop dure, trop forte, autour du cœur ami des humains et désireux de société : le solitaire respire, soulagé, lorsque l'étranger le laisse à sa solitude. Au bout de quinze ans, il n'y a plus du tout chez lui de sociabilité[1]. »

1. Stefan Zweig, *Nietzsche*, Stock, 1978, pp. 24-29.

Avant de commencer la lecture

Brève histoire de l'œuvre

La *Généalogie* paraît un an après *Par-delà...* Nietzsche indique, dans le sous-titre, que la *Généalogie* est à la fois un complément à *Par-delà...* et qu'elle en accentue la portée. Il s'agit bien du même projet dans les deux livres, une analyse critique de la morale, mais ce projet est celui de Nietzsche depuis *Humain, trop humain*. La *Généalogie* est donc à rattacher au projet général de l'œuvre de Nietzsche.

Sa spécificité réside dans deux aspects : son propos, et son style.

Alors que dans *Par-delà...*, Nietzsche se tournait vers l'avenir, vers le dépassement de la morale régnante, dans la *Généalogie*, il interroge le passé et le présent de la morale. Il analyse son origine, ses sous-bassements. Le sous-titre de la *Généalogie* est : « Un écrit polémique », et dans *Ecce homo*, Nietzsche dira que c'est « la chose la plus inquiétante jamais écrite jusqu'à nos jours ». En effet, en recherchant l'origine des valeurs, Nietzsche va révéler des points de vue choquants, une généalogie honteuse de la morale : des valeurs jugées pures, idéales, se révéleront être de vile naissance.

Avec la *Généalogie*, Nietzsche change de style : il abandonne les aphorismes pour une présentation plus méthodique : la dissertation. Le livre est composé de trois Dissertations et d'un Avant-propos exposant la méthode généalogique. Nietzsche s'efforce d'être plus systématique, peut-être pour être mieux compris. Et la Troisième Dissertation se présente comme une interprétation d'un aphorisme de *Zarathoustra* : 28 paragraphes pour expliquer quelques lignes. Le long développement de la Troisième Dissertation fait comprendre toute la force de l'aphorisme et toute sa vérité.

Mais il est encore trop tôt : trop tôt pour les aphorismes, trop tôt pour le renversement des valeurs. La *Généalogie* est un ouvrage préparatoire, par son contenu comme par son style, à la transmutation des valeurs : « trois importants travaux préparatoires d'un psychologue en vue d'une inversion de toutes les valeurs[1] ».

1. *Ecce homo*, « Généalogie de la morale ».

Problématiques essentielles

Nietzsche présente lui-même dans *Ecce homo* le thème de la *Généalogie* et la perspective dans laquelle il convient de lire ce livre : une préparation au renversement de toutes les valeurs, renversement qui exige une interprétation et une évaluation (une *généalogie*) des valeurs existantes.

« Les trois Dissertations qui composent cette *Généalogie* sont peut-être, quant à l'expression, à l'intention et à l'art d'étonner, ce que l'on a jamais écrit de plus déconcertant. Dionysos est également, on le sait, le dieu des ténèbres. Chaque fois, un début qui *doit* égarer le lecteur, froid, scientifique, même ironique, délibérément mis au premier plan, faisant délibérément diversion. Peu à peu, le malaise augmente ; des éclairs isolés ; de très déplaisantes vérités qui s'annoncent *de loin* par un sourd grondement – jusqu'au moment où un *tempo feroce* est atteint, où tout se met en branle avec une énorme tension. Chaque fois, à la fin, au milieu de terrifiantes détonations, une vérité *nouvelle*, visible entre d'épais nuages. – La vérité de la *Première* Dissertation est la psychologie du christianisme – le christianisme né de l'esprit du ressentiment, et *non*, comme on le croit communément, de l'"esprit" – c'est en soi un mouvement de réaction, la grande insurrection contre la domination des valeurs *aristocratiques*. La *Deuxième* Dissertation donne la psychologie de la "*conscience* morale" : celle-ci n'est pas, comme on le croit communément, "la voix de Dieu en l'homme" – c'est l'instinct de cruauté qui se retourne contre lui-même, une fois qu'il ne peut plus se décharger à l'extérieur. La cruauté est ici pour la première fois mise en lumière comme l'un des soubassements les plus anciens et les plus essentiels de la culture. La *Troisième* Dissertation répond à la question de savoir d'où provient la *puissance* immense de l'idéal ascétique, de l'idéal sacerdotal, bien qu'il soit sans doute l'idéal *nuisible par excellence*, un "vouloir-mourir", un idéal de *décadence**. Réponse : *non pas*, comme on le croit communément, parce que derrière le prêtre, Dieu s'active en personne, *mais faute de mieux**, parce que c'était le seul idéal jusqu'à présent, parce qu'il n'avait pas de concurrent... "Car l'homme aime encore mieux vouloir le néant que ne pas vouloir..." Et surtout, il manquait d'un "*contre-idéal*" – et ce, *jusqu'à Zarathoustra*. – On m'a compris. Trois importants travaux préparatoires d'un psychologue en vue d'une inversion de toutes les valeurs. – Ce livre contient la première psychologie du prêtre[1]. »

* En français dans le texte.
1. *Ecce homo*, « Généalogie de la morale ».

La *Généalogie*, un complément à *Par-delà le Bien et le Mal*

La *Généalogie* est présentée par Nietzsche comme suit :

« Pour servir de complément à un récent ouvrage :
Par-delà le bien et le mal
et en accentuer la portée[1]. »

Pour comprendre le projet de la *Généalogie*, il est indispensable de rappeler les analyses de *Par-delà le bien et le mal*, la thématique de la *Généalogie* y étant déjà tout entière contenue.

1. Une histoire naturelle des valeurs

« Énonçons-la, cette *exigence nouvelle* : nous avons besoin d'une *critique* des valeurs morales et *la valeur de ces valeurs* doit tout d'abord être mise en question – et, pour cela, il est de toute nécessité de connaître les conditions et les circonstances de leur naissance, ce dans quoi elles se sont développées et déformées (la morale en tant que conséquence, symptôme, masque, tartuferie, maladie ou malentendu ; mais aussi la morale en tant que cause, remède, stimulant, entrave, ou poison), connaissance telle qu'il n'y en a pas encore eu de pareille jusqu'à présent, telle qu'on ne la recherchait même pas[2]. »

Par-delà... propose une analyse critique de la philosophie, de la religion, de la morale, de la science. Mais la particularité de cette critique est qu'elle considère la philosophie, la morale, etc., comme des symptômes, symptômes d'une maladie. Elles doivent donc être envisagées dans la perspective et la dynamique d'un instinct de vie particulier : un instinct déclinant, malade. Ce sont les symptômes d'une vie affaiblie, anémiée, déprimée. L'analyse doit alors se transformer en un art nouveau d'interprétation et d'évaluation : une psychologie dure, cruelle, implacable. Cette critique est ainsi d'ordre physio-psychologique (critique que l'on retrouvera dans la *Généalogie*).

Afin de pouvoir analyser de façon précise cette maladie et ses symptômes, il est nécessaire de l'étudier de près, en détail. Il ne s'agit donc plus du point de vue du « voir loin », comme dans *Zarathoustra*, mais du point de vue de « la contrainte de saisir ce qui est le plus rapproché, l'époque, ce qui nous entoure[3] ». À voir les choses de haut on n'en aperçoit pas le détail sordide, la médiocrité écœurante. *Par-delà...*, c'est la critique assumant la proximité des phénomènes, les observant de près, de très près. Et Nietzsche dira qu'il a dû « froncer les sourcils ». On sait aussi que plus d'une fois il se bouchera le nez, que plus d'une fois il aura la nausée ; car l'atmosphère de la civilisation moderne est viciée, empoisonnée. Tout sent la décomposition, partout les productions monstrueuses d'un instinct de vie malade : dix-huit siècles de philosophie et de christianisme, dix-huit siècles pendant lesquels les préjugés moraux, partout à l'œuvre, ont sclérosé et déformé la pensée. Et au bout de dix-huit siècles, l'Européen : l'« avorton sublime ».

1. Sous-titre de la *Généalogie*.
2. *Généalogie*, Avant-propos, § 6, p. 53.
3. *Ecce homo*, « Par-delà... », § 2.

2. L'analyse de la philosophie

Il faut donc comprendre le fait culturel quel qu'il soit, à partir des concepts vitaux de force, faiblesse, santé, maladie. Il s'agit toujours d'une position par rapport à la vie. *Par-delà...* analyse la philosophie, dans ses formes anciennes et dans ses formes les plus modernes, comme reniement de la vie : de Descartes à Kant et au positivisme moderne, le problème ontologique recouvre toujours un problème de valeurs. La philosophie est tout entière déformée par ce renversement qui marque son origine : à « l'homme productif » chez qui l'instinct est une force affirmative et créatrice – et la conscience, une force critique et négative –, est substitué, sous la figure de Socrate, « l'homme théorique » chez qui l'instinct devient critique et la conscience créatrice. Ainsi s'entend la décadence : opposition de l'idée à la vie, jugement de la vie par l'idée ; l'idée qui doit justifier et racheter la vie[1].

3. L'analyse de la religion

Or, Nietzsche aperçoit le même renversement à l'origine du christianisme : un renversement géographique : « orientalisation » du monde antique ; et un renversement dans la hiérarchie sociale : l'aliénation des valeurs aristocratiques par les valeurs plébéiennes. Le christianisme, névrose religieuse, c'est la révolte de l'esclave oriental contre ses maîtres grecs et romains : Socrate contre Dionysos, la Judée contre Rome. En elle-même, la religion peut être conçue de façon positive comme instrument de sélection et d'éducation. Mais encore faut-il qu'un tel instrument soit mis dans de bonnes mains. Celles des philosophes par exemple. Car, dès que la religion n'agit plus que par et pour elle-même, l'instrument d'émancipation devient instrument de perversion : ainsi christianisme et bouddhisme, les deux grandes religions de la civilisation (indo) européenne, sont des religions de malades, de ceux qui pensent et ré-agissent au nom de la souffrance[2].

1. *Par-delà...*, « Les préjugés des philosophes ».
2. *Par-delà...*, « Le phénomène religieux ».

4. L'analyse de la morale

Nietzsche peut donc indiquer la vraie nature de la morale : derrière un système moral de valeurs se cache toujours une hiérarchie d'instincts distribués entre deux options extrêmes : instincts dominant la vie et instincts incapables d'assumer la vie[1]. Or ces deux valeurs extrêmes reçoivent une figure historique : morale des maîtres et morale des esclaves, morale aristocratique et morale plébéienne, dans lesquelles le rapport à la vie (affirmer la vie ou nier la vie) va s'exprimer comme *pathos*. Le *pathos*, c'est la détermination de l'être par la volonté, le jeu de la puissance où l'être est secondaire par rapport au pouvoir, où être doit s'entendre comme « être en mesure de... ». On peut interpréter *pathos* comme passion, à condition d'entendre par là, non pas seulement le jeu des affects dont la physiologie détermine le champ (variations et modifications des sécrétions, des contractions musculaires, des processus nerveux...) mais aussi et surtout d'entendre par là le jeu du vouloir, de la volonté de puissance.

Mais en cela même, en ce double sens, *pathos* est bien le concept de la psychologie nietzschéenne par lequel on peut le mieux comprendre les effets des interactions essentielles entre le pathologique et le métaphysique : corps et esprit sont soumis à la même autorégulation de la volonté. À l'affirmation de la vie par le maître correspond son « *pathos* de la distance » : grandeur, fierté, hauteur du point de vue, la morale du maître sera une morale de la hiérarchie résultant de l'antithèse vitale du bon et du mauvais ; bon est ce qui est haut, élève l'individu dans la maîtrise de ses instincts vitaux, mauvais est ce qui est bas, plus bas que la vie parce qu'incapable de la maîtriser. La morale des esclaves sera l'effet d'un autre *pathos*, mais un *pathos* ne s'appartenant pas soi-même, ne vivant que par réaction au *pathos* du maître : volonté d'égalité, de supprimer la distance, de niveler. À l'antithèse magistrale du bon et du mauvais est opposée celle, servile, du bon et du méchant. Ici agit l'instinct de vengeance : le maître méprise le mauvais parce qu'il est bas mais l'esclave hait le méchant et le redoute car il ressent comme un danger la puissance du maître et la conscience que le maître a de sa puissance. Bref, deux morales : l'une active, qui agit et crée les valeurs ; l'autre passive et qui subit, qui ré-agit aux valeurs[2].

1. *Par-delà...*, « Contribution à une histoire naturelle de la morale ».
2. Cette opposition de la morale des maîtres et de la morale des esclaves est reprise dans la *Généalogie*, première dissertation.

La méthode de la généalogie : un art de l'interprétation et de l'évaluation

Le sous-titre de la *Généalogie* indique également que cette œuvre vise à « accentuer la portée » de *Par-delà...* Après avoir étudié la continuité des thèmes entre la *Généalogie* et *Par-delà*, il nous faut comprendre en quoi réside la spécificité de la *Généalogie*.

Or, il y a quelque chose d'absolument différent entre les deux ouvrages : le style. Et quand on sait l'importance du style pour Nietzsche, il convient d'insister sur le passage du style de l'aphorisme (*Par-delà...*) à celui de la dissertation (la *Généalogie*). Ce changement est le signe d'une nouvelle méthode : la généalogie.

1. Perspective de la généalogie

La généalogie est un travail préparatoire au renversement des valeurs, car elle permet de dégager les véritables sources de la morale et de les évaluer à leur juste mesure.

Cette méthode d'interprétation et d'évaluation des valeurs doit se comprendre non pas comme une entreprise de simple destruction, mais comme une étape nécessaire avant de pouvoir proposer de nouvelles valeurs. La généalogie comme méthode doit donc être comprise dans la dynamique de la philosophie de Nietzsche, comme une de ses étapes : « – [...] et qui veut être un créateur, en bien et en mal, il lui faut d'abord être destructeur et briser les valeurs[1]. »

La critique destructive de la morale que va réaliser la généalogie n'est possible et légitime que dans la mesure où elle annonce et propose une nouvelle morale. L'abolition de la morale est nécessaire pour pouvoir affirmer la prévalence de la volonté morale : Nietzsche veut opérer le passage du « tu dois » au « tu peux ».

La *Généalogie* doit donc se lire dans l'axe d'un futur renversement des valeurs, dans la perspective de la « transvaluation » des valeurs révélée dans *Zarathoustra*. Mais avant ce travail créateur, un patient travail destructeur des anciennes valeurs est nécessaire.

La généalogie a ainsi pour but de lever les voiles, de soulever les masques des valeurs pour les voir réellement telles qu'elles sont. Il s'agit de

1. *Zarathoustra*.

les « désacraliser », de montrer qu'elles ne sont pas des valeurs absolues, mais de simples symptômes d'instincts malades.

2. Formulation de la question généalogique

« Généalogie dit plus que genèse. La généalogie est autre chose que la génétique. Le point de vue du généalogiste est un point de vue critique, son souci est de déterminer l'origine et la légitimité d'un droit, d'une prétention, d'un titre, d'une prérogative[1]. »

Dans l'Avant-propos à la *Généalogie*, Nietzsche définit comme sujet de son œuvre « l'origine de nos préjugés moraux[2] » et le formule sous forme interrogative : « Quelle *origine* doit-on attribuer en définitive à nos idées du bien et du mal ?[3] »

Puis il indique que son « éducation historique et philologique, non sans un tact inné, délicat, à l'endroit des questions psychologiques en général », l'amena à reformuler le problème de la façon suivante : « Dans quelles conditions l'homme s'est-il inventé à son usage ces deux évaluations : le bien et le mal : *Et quelle valeur ont-elles par elles-mêmes*[4] *?* »

La question de départ devient donc celle de la « valeur de la morale[5] », pour trouver enfin sa forme nouvelle – annoncée comme programme, c'est-à-dire comme tâche à effectuer – dans une « *critique* des valeurs morales » où « la *valeur de ces valeurs* doit tout d'abord être mise en question[6] ». La généalogie est la méthode d'une telle critique et, selon Nietzsche, toute généalogie est « grise », comme la couleur des documents et archives poussiéreux (poussiéreux parce qu'on ne les a jamais ouverts : « connaissance telle qu'il n'y en a pas encore eu de pareille jusqu'à présent, telle qu'on ne la recherchait même pas[7] »), de ce « long texte hiéroglyphique » qui renferme « le passé de la morale humaine ».

Faut-il donc en conclure que la généalogie serait comme une archéologie de l'homme visant à expliquer son passé ? La perspective critique nietzschéenne est à l'inverse d'un tel point de vue : le problème du généalogiste c'est le présent, mais le présent en tant qu'il est lui-même ce qui fait problème. Ce qui fait problème dans le présent, c'est que le passé est présent en lui, et que cette subsistance du passé dans le présent rend celui-ci illusoire. Nietzsche appelle « modernité » cette dimension essentiellement illusoire du présent. Et l'illusion de la modernité consiste précisément à se croire moderne, à se prendre pour nouveauté en s'opposant à ce qui est ancien, à

1. H. Birault, « Étude de l'aphorisme 344 du *Gai Savoir* », p. 52.
2. *Généalogie*, Avant-propos, § 2, p. 49.
3. *Ibid.*, § 3, p. 50.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, § 5, p. 52.
6. *Ibid.*, § 6, p. 53.
7. *Ibid.*

ce qui est la tradition ; bref, à se distinguer de l'origine. La pseudo-modernité est donc ce à quoi s'attache la critique généalogique afin d'y déceler la présence cachée d'un passé qu'on déclarait révolu. Non pour affirmer la pérennité et la valeur de la tradition, mais, au contraire, pour montrer que la tradition et la modernité sont toutes deux des leurres, les masques qui cachent le fait essentiel : que le présent étant toujours « originel », l'origine est un mythe ; ce qui veut dire que ce sont toujours les mêmes processus qui sont à l'œuvre sous les événements passés comme présents. Il ne s'agit donc pas de rechercher la genèse historique des valeurs, c'est une genèse hypothétique, valable pour le passé comme pour le futur : déterminer quels instincts sont à l'origine des valeurs.

3. Interprétation et évaluation

« La philosophie critique a deux mouvements inséparables : rapporter toute chose, et toute origine de quelque chose, à des valeurs ; mais aussi rapporter ces valeurs à quelque chose qui soit comme leur origine, et qui décide de leur valeur[1]. »

La méthode généalogique utilise deux procédés pour examiner les valeurs : l'interprétation et l'évaluation.

L'**interprétation** pose la question du sens d'un phénomène et s'efforce de repérer ses différents sens possibles (ainsi, dans la Deuxième Dissertation, plusieurs sens du châtiment seront repérés). L'interprétation permet de comprendre tout phénomène comme symptôme ; il s'agit donc de savoir interpréter le symptôme : à quel instinct renvoie-t-il ? de la même façon qu'un médecin détermine la maladie de ses patients à partir de l'examen de leurs symptômes.

L'**évaluation** pose la question de la valeur d'un phénomène. L'évaluation s'efforce de déterminer quelle est la valeur des valeurs, donc de ramener les valeurs à leur fondement. Il s'agit de repérer que toute valeur suppose une évaluation préalable. Évaluer suppose toujours des valeurs antérieures, qui sont autant de mesures d'appréciation. L'évaluation permet donc de mettre à jour comment les valeurs sont créées, à partir de quels référents. Cette évaluation des valeurs se justifie par le fait que, pour Nietzsche, c'est l'homme qui détermine les valeurs. « L'homme se désigne comme l'être qui mesure des valeurs, qui apprécie et évalue, comme "l'animal estimateur par excellence"[2]. » Il convient donc d'examiner d'où viennent ces appréciations, comment l'homme les réalise, et comment il les justifie.

L'évaluation permettra alors de pouvoir réévaluer de façon exacte les valeurs. Après avoir déterminé pourquoi telle ou telle valeur est affirmée, quel rapport de force est en jeu, il est possible de replacer les valeurs à leur juste

1. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1971, p. 2.
2. *Généalogie*, II, § 8, p. 98.

place : ces valeurs sont-elles celles d'une vie en bonne santé ou d'une vie malade ? De quelle sorte est la volonté de puissance qui les affirme ? (Ainsi, dans la Troisième Dissertation, Nietzsche propose une évaluation de l'idéal ascétique.)

Les domaines d'étude mobilisés par la généalogie : histoire, philologie et physio-psychologie

Pour interpréter les valeurs, Nietzsche va avoir recours à l'histoire et à la philologie ; pour les évaluer, il va avoir recours à la physio-psychologie.

1. Généalogie et histoire

La généalogie va recourir à l'histoire pour « conjurer la chimère de l'origine ». Nous pouvons alors comprendre pourquoi Nietzsche va remplacer, dans un premier temps, la question de l'origine de la morale par celle des circonstances de son apparition.

« L'histoire apparaît donc comme l'acte par lequel les forces réactives s'emparent de la culture ou la détournent à leur profit. Le triomphe des forces réactives n'est pas un accident de l'histoire, mais le principe et le sens de "l'histoire universelle"[1]. »

Dans son étude des différentes expressions que Nietzsche emploie pour parler du commencement (*Ursprung, Herkunft, Entstehung*), Michel Foucault repère une opposition essentielle entre « origine » et « commencement historique des choses ». « La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'"origine"[2] ».

La recherche de l'origine *(Ursprung)* comme fondement, comme légitimation supratemporelle, masque le véritable commencement historique et culturel. Rejetant la recherche métaphysique de l'origine (l'origine n'est qu'un mythe), Nietzsche va s'intéresser à la provenance *(Herkunft)* et l'émergence *(Entstehung)*.

• La provenance des valeurs

La provenance, la souche, c'est la vieille appartenance à un groupe – celui du sang, celui de la tradition, celui qui se noue entre ceux de même hauteur ou de même bassesse. Souvent l'analyse de la provenance met en jeu la race ou le type social.

Elle fait apparaître des réseaux multiples et complexes d'événements accidentels et contradictoires qui concourent à la genèse discontinue d'un caractère, d'une théorie, d'un sentiment... Bref, de tout fait de culture.

Soit un exemple : « Un tel sentiment de d'inhibition peut être d'origine extrêmement multiple : il peut naître d'un croisement de races trop hétérogènes (ou de classes [...]) ; il peut provenir encore des suites d'une émigration malheureuse [...] ; ou bien il peut être l'effet tardif de la vieillesse et de l'épuisement de la race [...] ; à moins qu'il ne soit dû à quelque erreur diététique ; ou à un sang vicié [...][1] ».

Ainsi la « provenance » détermine des combinatoires variables et hétérogènes où l'histoire est articulée aussi bien dans les faits de société que dans ceux du corps. L'histoire est donc marquée partout : pas de sens unique mais une polysémie éparpillée dans les institutions, les corps, les consciences.

• L'émergence des valeurs

L'émergence c'est le « point de surgissement », « le principe et la loi singulière d'une apparition ». Elle substitue à la fiction métaphysique d'une finalité déjà inscrite à l'origine d'un fait, les hasards d'un commencement, la dynamique aléatoire d'affrontements, d'oppositions, de dominations et de soumissions qui se marquent historiquement, qui émergent comme états d'équilibres instables entre des forces contraires et plus ou moins durablement distribuées dans un espace donné. À savoir donc que ce qui « émerge » est toujours le symptôme d'un rapport de forces : rapport de forces divergentes ou convergentes, ou encore rapport d'une force à elle-même.

Ainsi de l'émergence de valeurs comme « bon » et « mauvais » : « Le *pathos* de la distinction et de la distance, je le répète, le sentiment général, fondamental, durable et dominant d'une race supérieure et régnante, en opposition avec une race inférieure, avec un "en bas" – voilà l'origine de l'antithèse entre "bon" et "mauvais"[2]. »

Ainsi de l'émergence de l'idéal ascétique : « *L'idéal ascétique a sa source dans l'instinct prophylactique d'une vie en voie de dégénérescence* qui cherche par tous les moyens à subsister, qui lutte pour son existence ; il est l'indice d'une dépression et d'un épuisement physiologique partiels, contre lesquels se raidissent sans cesse les instincts les plus profonds et les plus intacts de la vie, combattant par l'invention d'artifices toujours nouveaux[3]. »

Et ainsi de l'« origine » du châtiment : « [...] car de tout temps on a cru trouver dans les causes finales, dans l'utilité d'une chose, d'une forme, d'une institution, leur raison d'être propre ; ainsi l'œil serait fait pour voir, la

1. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 159.
2. M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971, p. 146.

1. *Généalogie*, III, § 17, pp. 157-158.
2. *Ibid.*, I, § 2, p. 58.
3. *Ibid.*, III, § 13, p. 147.

main pour saisir. De même on s'était représenté le châtiment comme une invention faite pour châtier. Mais le but, l'utilité ne sont que le symptôme qu'une volonté de puissance a maîtrisé quelque chose de moins puissant et lui a imprimé, de sa propre initiative, le sens d'une fonction[1]. »

Ce que Nietzsche dit ici de l'histoire du châtiment, il faut le généraliser à l'histoire tout entière. Si celle-ci est pour nous la dimension spatio-temporelle dont proviennent et d'où émergent les événements, alors, dans la démystification généalogique de la métaphysique des origines, apparaissent les règles véritables de l'histoire : le jeu antagonique des volontés de puissance. Phénomènes d'assujettissements, de subreptions, d'interprétations violentes qui n'ont d'autre causalité que celle, hasardeuse, conjoncturelle, des « prises de pouvoir ». Il faudra comprendre, en lisant la *Généalogie*, pourquoi ce sont les forces inférieures, les forces réactives qui ont pris le pouvoir dans l'histoire ; pourquoi, en détournant la culture à leur profit, elles ont fait de la dégénérescence de la culture le principe même et le sens de l'histoire universelle ; pourquoi la perspective nihiliste est ce dont dérivent toutes les valeurs ; en quoi, donc, le nihilisme est le moteur de l'histoire : du judaïsme et du christianisme jusqu'aux idéologies démocratiques et socialistes. Jusqu'à la fin de l'homme ; et qui fait que Zarathoustra est celui qui annonce l'homme nouveau, la venue du « surhomme ».

2. Généalogie et philologie

Dans la remarque qui clôt la Première Dissertation, Nietzsche en appelle à « la propagation des études *d'histoire de la morale* » et propose comme thème de réflexion la question suivante : « Quelles indications nous sont fournies, par la linguistique et tout particulièrement par les recherches étymologiques, pour l'histoire de l'évolution des concepts moraux[2] ? »

Si la philosophie de Nietzsche se définit dans l'acte d'inverser, de prendre à revers l'esprit de son époque – en tant que cet esprit est la manifestation la plus hautement pathologique du « nihilisme » de la culture occidentale –, une telle inversion nécessite un long travail, c'est-à-dire un travail lent et en profondeur qui s'oppose à l'empressement, à l'énervement, à la superficialité des « modes » philosophiques. La philologie, étude historique des langues à partir de l'analyse grammaticale, linguistique des textes, est indissociable de la pensée philosophique de Nietzsche. Si la tâche de la philosophie est de soupçonner, d'être sceptique, celle de la philologie est de retourner ce soupçon contre la philosophie elle-même.

• Précepte de la philologie : la lenteur

Si le généalogiste pose la question : « Qui parle ? », le philologue répond à la question généalogique par une autre question : « Comment

1. *Généalogie*, II, § 12, p. 105.
2. *Ibid.*, I, remarque finale, p. 83.

parle-t-il ? ». Si la philosophie est la lecture du texte de la vie, il faudra alors prendre le temps de lire pour bien lire. Faire mieux que lire entre les lignes, lire les lignes comme lignes de forces, retrouver les forces profondes qui sont à l'œuvre sous les mots. Les mots, à la fois, exhibent et masquent des affrontements, des prises de pouvoir, chaque mot a une histoire sanglante.

La philologie aura donc son temps propre : la lenteur. Nombreux sont les textes de Nietzsche réclamant cette lenteur, dans « ce qu'ils lisent » comme pour être lus eux-mêmes : « Il est vrai que, pour élever ainsi la lecture à la hauteur d'un *art*, il faut posséder avant tout une faculté qu'on a précisément le mieux oubliée aujourd'hui – et c'est pourquoi il s'écoulera encore du temps avant que mes écrits soient "lisibles" –, d'une faculté qui exigerait presque que l'on ait la nature d'une vache et *non point*, en tous les cas, celle d'un "homme moderne" : "j'entends la faculté *de ruminer*..."[1] ».

Le même thème était déjà explicitement présent dès l'époque de *Humain, trop humain* : « La philologie, à une époque où on lit trop, est l'art d'apprendre et d'enseigner à lire. Seul le philologue lit lentement et médite une demi-heure sur six lignes[2]. »

• Éviter le piège des mots

La fonction méthodologique de cette lenteur est d'éviter de tomber dans le piège des mots. Pour cela il faut les questionner longuement. Le piège n'est pas que les mots soient des masques, falsification, maquillage, car « tout ce qui est profond aime le masque ; les choses les plus profondes haïssent même l'image et le symbole[3] » ; mais qu'ils ne soient pas lus comme des « interprétations ». La lecture piégée est celle qui confond l'interprétation avec le texte, « au point que le texte dispar[aît] sous l'interprétation[4] ».

La philologie est, comme l'avaient déjà compris les humanistes philologues de la Renaissance, une interprétation de l'historicité des textes. Derrière le masque de l'unité et de la généralité du concept, elle retrouve le système complexe des métaphores et de leurs transformations au cours du temps, métaphores des jeux des forces et du devenir historique des rapports de force. C'est en ce sens que Nietzsche dira que la philosophie – en tant qu'elle vise à être scientifique, c'est-à-dire non dogmatique – est « l'extension la plus large de la notion d'histoire ». Philologie et histoire interprètent les concepts comme « devenus » ou « comme encore en devenir ».

Une philologie active comme celle que Nietzsche met en œuvre dans la Première Dissertation[5], travaille selon deux principes. Il faut, d'une part, chercher le sens des mots, non pas comme originaire, c'est-à-dire comme origine du vrai, du juste, mais dans le jeu des origines multiples, hiérarchi-

1. *Généalogie*, Avant-propos, § 8, p. 55.
2. Notes pour *Humain, trop humain*.
3. *Par-delà...*, § 40.
4. *Ibid.*, § 38
5. Voir en particulier *Généalogie*, I, §§ 4-5, pp. 59-62 et § 10, pp. 67-70.

sées, et où s'affirment, dans le sens même qui sera conféré à un mot, la prééminence des forces agressives, conquérantes, au détriment des forces faibles, qui, elles, n'imposeront leur interprétation qu'en subvertissant celle des « forts », des « maîtres » ; ce que montre parfaitement l'étymologie du mot « bon » : mot créé d'abord par les maîtres et qu'ils s'appliquaient à eux-mêmes, « bon » fut littéralement capturé par les esclaves, importé (et non pas créé) en même temps que les maîtres étaient désignés comme « méchants ». Il n'y a donc pas de sens originaire, pas de vérité métaphysique ou méta-historique des mots.

C'est ce que montrait déjà Platon dans le *Cratyle*, lorsque, se jouant des mots dans la dérision des étymologies multiples et contradictoires, il invitait à chercher la vérité au-delà du sens des mots, dans les choses mêmes désignées par les mots[1]. Mais alors que Platon révoquait le travail du sens au nom de la toute-puissance des essences, Nietzsche invoque les forces qui travaillent au sens, au nom même du caractère illusoire des essences.

Ce qui est le contenu du second principe de cette philologie active : il n'est pas important, après tout, que nous employions un mot pour un autre puisque c'est « l'essence » même du mot d'être polysémique. L'important n'est pas *ce que signifie un mot* mais ce que l'*on veut lui faire signifier* lorsqu'on l'énonce. La polysémie des mots peut ainsi se comprendre comme l'effet de la diversité des *volontés* qui agissent ou réagissent en lui.

La « logique » de Nietzsche est une « physio-logique » : l'être n'est pas à l'origine du texte, le jeu des volontés de puissance est avant le texte. Il ne s'agit pas, pour Nietzsche, de remplacer une ontologie par une autre ; ou bien il faudra prendre « être » au sens de « vie », en tant que « vie » désigne un état d'équilibre aléatoire du rapport de forces antagoniques qui traversent et déséquilibrent constamment tout phénomène vital : la vie comme jeu des instincts.

3. Généalogie et physio-psychologie

La physio-psychologie, psychologie dont le principe d'explication est le corps et ses instincts, est l'outil qui permet à la généalogie l'évaluation des valeurs.

Selon Nietzsche, il est nécessaire, concernant la valeur des évaluations, d'obtenir la participation des physiologistes et des médecins : « En effet [...] toutes les tables des valeurs, tous les "tu dois" dont parlent l'histoire et les études ethnologiques, fussent éclairés et expliqués par leur côté *physiologique* avant qu'on essaie de les interpréter par la psychologie[2]. »

1. En particulier *Cratyle*, 435 a-439 b.
2. *Généalogie*, I, remarque finale, p. 83.

La physiologie « plus encore » que la psychologie, car celle-ci est restée prisonnière des préjugés et des inquiétudes morales, elle n'a pas été assez « profonde ». Pour que la psychologie redevienne le « chemin qui conduit aux problèmes essentiels », elle doit procéder selon cette profondeur. Ce qu'il y a « au fond », ce sont les instincts vitaux. Il faut donc une « physio-psychologie » : « Une physio-psychologie digne de ce nom entre forcément en lutte contre des résistances inconscientes dans le cœur du chercheur ; elle a le "cœur" contre elle. Une théorie qui affirme l'interdépendance des "bons" et des "mauvais" instincts suffit à troubler une conscience même vigoureuse et courageuse, car elle y perçoit une subtile immoralité ; à plus forte raison une théorie qui fait naître les bons instincts des mauvais[1]. »

• L'importance du corps

La physio-psychologie est par-delà le bien et le mal, elle est au-delà de la morale, parce qu'il y a un au-delà des valeurs, parce que la vie est toujours par-delà les interprétations. Il y a d'abord le corps. Ce que Spinoza avait déjà remarqué : « [...] on ne sait pas ce que peut le corps ou ce qui se peut tirer de la seule considération de sa nature propre et que, très souvent, l'expérience oblige à le reconnaître, les seules lois de la nature peuvent faire ce que l'on n'eût jamais cru possible sans la direction de l'âme[2] ».

On discute depuis toujours de l'esprit et de la conscience, mais on ignore ce que sont et ce à quoi travaillent les forces du corps.

La physiologie nietzschéenne introduit à la question du corps par la distinction essentielle entre *forces actives* et *forces réactives*.

Un corps est défini par la combinatoire complexe des rapports des forces qui agissent en lui, car toute force est définie dans son rapport à une autre force. N'importe quel corps : biologique, social ou politique. Le corps se repère donc dans cette logique aléatoire des rencontres et des affrontements entre forces. Une « physio-logique » sera forcément probabilitaire et statistique. La quantité de chaque force détermine son destin de dominante ou dominée, et la dialectique de la domination et de la soumission introduit à la hiérarchie différentielle des forces : il y aura des forces actives et des forces réactives – actif et réactif exprimant les qualités qui sont à l'origine de la dynamique des forces.

Il ne s'agit pas de décrire les phénomènes psychologiques comme le font ces « psychologues anglais » que Nietzsche prend à partie au début de la Première Dissertation de la *Généalogie*[3] mais de les *interpréter*, c'est-à-dire de les considérer eux-mêmes comme des interprétations, des positions par rapport à la vie. Affirmation ou négation de la vie : hiérarchie des forces vitales prises entre les deux pôles de la santé ou de la maladie, le texte psychologique a toujours un référent ultime : le corps.

1. *Par-delà...*, § 23.
2. *Éthique*, III, 2, scolie.
3. *Généalogie*, I, §§ 1-3, pp. 56-59.

Les principales références philosophiques utilisées par Nietzsche

Nietzsche se positionne par rapport aux pensées philosophiques antérieures. Il les prend à partie, il les critique, et surtout il les évalue.

Il se propose d'interroger les systèmes philosophiques dans leurs fondements, en tant que ces fondements masquent leurs réels présupposés. Nietzsche juge que les philosophes, sous leurs systèmes idéaux, cachent leurs instincts, leurs passions. Il s'agit donc de lever les masques, de découvrir quel type de volonté de puissance est à l'œuvre.

La critique essentielle que Nietzsche adresse aux philosophes dans la *Généalogie* est leur croyance naïve dans la valeur de la vérité : ils croient en la vérité. Cette valeur est présupposée sans être jamais interrogée par eux. Quelle est la valeur de la volonté de vérité, de quel instinct procède-t-elle ? L'illusion des philosophes est de croire qu'un point de vue désintéressé est possible à partir d'un sujet pur de connaissance, sujet pur de toute subjectivité. À cette croyance naïve, Nietzsche oppose un perspectivisme : il y a autant d'interprétations qu'il y a d'instincts. Il s'agit donc de réconcilier la philosophie avec la vie.

Nous proposons ici quelques points de repères sur les principaux philosophes cités dans la *Généalogie*, et des indications sur la critique de Nietzsche.

1. PLATON (Voir *Généalogie*, Avant-propos, § 1, § 5 ; I, § 1 ; III, § 18, § 24, § 25)

« Le fanatique de l'au-delà, le grand calomniateur de la vie[1]. »

Philosophe grec né en 429 avant J.-C. et mort en 347 avant J.-C. Son système philosophique, exposé dans de nombreux dialogues, est le premier système spiritualiste complet de la philosophie occidentale. La méthode du dialogue, dialectique et maïeutique, permet de remonter aux Idées qui sont le principe de toute réalité et de tout savoir (voir par exemple le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Ménon*, le *Théétète*...).

Pour Nietzsche, Platon est le premier qui a donné forme, de façon décisive et irréversible, à l'activité rationnelle de l'Occident : « la foi de Platon – que Dieu est la vérité et que la vérité est divine [...][2] » Platon oppose ce monde-ci au monde de la vérité, et est ainsi conduit à nier, à dévaloriser le monde de la vie au nom d'un au-delà. Le monde est pensé comme illusion, comme apparence, il faut s'en dégager pour atteindre la vraie réalité, celle du monde des Idées. Platon est par conséquent dominé par l'idéal ascétique.

1. *Généalogie*, III, § 25, p. 178.
2. *Généalogie*, III, § 24, p. 177.

2. LUTHER (Voir *Généalogie*, II, § 17 ; III, § 2, § 9, § 22)

« Luther le paysan [...] voulait avant tout parler directement, en personne, "sans gêne" avec son Dieu [...][1]. »

Moine allemand né en 1483 et mort en 1546. C'est en 1517 que Luther affiche ses « 95 thèses » qui constituent l'acte de naissance de la Réforme et le début du « schisme » protestant. Luther affirme l'autorité exclusive de l'Écriture sainte contre celle des papes romains. Son *De servo arbitrio* (1525) est une critique des thèses humanistes d'Érasme.

Luther, artisan de la Réforme, est un homme du ressentiment : en se dressant contre Rome il s'oppose à des papes qui favorisaient le retour des valeurs antiques, de l'évaluation noble. La Renaissance est comprise par Nietzsche comme une revalorisation des idéaux aristocratiques ; l'opposition de Luther à la Renaissance est ainsi à comprendre comme une réaction de l'esprit du ressentiment. Nietzsche voit donc en Luther « une insondable haine des hommes supérieurs et de la domination de ces hommes supérieurs tels que l'Église les a conçus[2] ». Luther est animé par une réactivité viscérale « à la domination des hommes religieux, faisant à l'intérieur de l'ordre ecclésiastique ce qu'il combattait dans l'ordre social avec une telle intolérance : une jacquerie[3]. » La Réforme protestante est donc à comprendre comme l'aspect religieux du soulèvement des esclaves à l'époque moderne.

Sur Luther, on peut aussi lire *Aurore*, § 88 ; le *Gai savoir*, § 129, § 146, § 359 ; l'*Antéchrist*, § 53, § 61 ; la *Volonté de puissance*, § 178.

3. KANT (Voir *Généalogie*, Avant-propos, § 5 ; III, § 6, § 12, § 25)

« L'impératif catégorique a un relent de cruauté[4]. »

Philosophe allemand né en 1724 et mort en 1804. Kant développe les principes de sa philosophie dans ses trois *Critiques* : *Critique de la raison pure* (1781), *Critique de la raison pratique* (1788), *Critique de la faculté de juger* (1790). Opérant la synthèse de la critique empiriste de Hume et des leçons

1. Ibid., § 22, p. 172.
2. *Gai Savoir*, § 358.
3. *Ibid.*
4. *Généalogie*, II, § 6, p. 94.

de la physique newtonienne, il vise à définir l'objet et les limites de l'activité rationnelle par rapport à l'activité morale de la raison qui seule peut fonder la liberté humaine.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant fait la critique des illusions engendrées par l'activité sensible (sens, imagination), et celle de l'illusion du savoir absolu engendré par la raison. Mais Kant reste cependant aux yeux de Nietzsche un dogmatique, car il ne met pas en question la valeur même de la raison, la valeur de la vérité : il veut en effet penser les conditions d'une vraie science, d'une vraie morale, mais il ne se demande pas en quoi est fondée et justifiée cette vérité.

Kant reste donc un théologien, sa philosophie reste dominée par l'idéal ascétique. « [Avec Kant] l'instinct théologien dans le clerc allemand devina ce qui désormais redevenait possible. S'ouvrait un chemin dérobé jusqu'à l'ancien idéal, la notion de monde vrai, la notion de morale comme essence du monde (les deux notions les plus perverses qui soient !) étaient dorénavant, grâce à un astucieux scepticisme, à l'abri tout au moins de la réfutation [...] La raison, les droits de la raison ne s'étendent pas aussi loin [...] De la réalité on avait fait une apparence ; d'un monde parfait controuvé, celui de l'existant, on avait fait la réalité [...] le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien[1]. »

Ainsi, le fondement transcendant de la morale kantienne est essentiellement une négation de la vie : l'amour de l'humanité, le respect de la personne ne sont que les masques de l'affirmation des valeurs des faibles contre les valeurs des forts. L'impératif catégorique de Kant : obligation inconditionnelle, acte purement moral dénué d'intérêt, est l'expression la plus haute du ressentiment : exacerbation de la mauvaise conscience, retournement de la vie contre elle-même.

La critique de l'esthétique de Kant par Nietzsche relève du même principe : Nietzsche reproche à Kant d'avoir conceptualisé l'art. Affirmer comme le fait Kant que l'art est l'objet d'une satisfaction dénuée de tout intérêt[2] est la marque d'un intérêt frustré, refoulé, qui a peur de la sensibilité et du corps.

Sur l'analyse nietzschéenne de la philosophie de Kant, on peut se référer également à *Ecce homo*, IV, § 8 ; *Aurore*, préface, § 3 ; *Antéchrist*, § 10, § 11.

4. SCHOPENHAUER (Voir *Généalogie*, Avant-propos, § 5 ; III, § 5, § 7)

« Le malentendu fondamental de Schopenhauer quant à la volonté [...] est typique : dépréciation de la volonté jusqu'au dépérissement. De même la haine contre le vouloir : tentative pour voir dans le ne-plus-vouloir,

1. *Antéchrist*, § 10.
2. Sur l'esthétique kantienne, voir *Critique de la faculté de juger* et *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*.

dans le fait d'être "le sujet sans but ni intention" ("dans le sujet pur et libre de tout vouloir") quelque chose de supérieur, voire ce qui est supérieur, la valeur même[1]. »

Philosophe allemand né en 1788 et mort en 1860. À l'articulation de la philosophie hindoue et de la critique kantienne, son système (exposé dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, 1819) est l'analyse du monde comme illusion à partir du primat de la volonté sur la représentation. Sa morale pessimiste, fondée sur la pitié, vise à l'anéantissement du « vouloir-vivre », d'une vie pensée comme « histoire naturelle de la douleur ».

Le thème central de la philosophie de Schopenhauer est la subordination stricte de toutes les fonctions de la représentation à la volonté. C'est donc supposer, avant Nietzsche, des déterminations inconscientes dans le travail de la pensée consciente. Mais Nietzsche prendra assez vite ses distances avec Schopenhauer, et le jugera lui aussi comme dominé par l'idéal ascétique, ce qui se manifeste en particulier par son dégoût pour toute forme de sensualité[2].

Schopenhauer est selon Nietzsche « au sommet » de l'esprit réactif, il appartient au dernier stade du nihilisme (dégoût et lassitude). C'est la « souveraineté des valeurs morales : d'un esprit pour lequel tout est dépourvu de sens » ; « le philosophe nihiliste est convaincu que tout événement est pour rien et dépourvu de sens ; et qu'il ne devrait pas y avoir d'être pour rien ni dépourvu de sens[3] ». Le nihilisme de Schopenhauer s'exprime ainsi : la grande pitié pour la vie, la compassion de l'homme pour l'homme, la négation de toute volonté de vivre. Sa philosophie est donc à comprendre comme le symptôme d'un caractère, d'un homme malade : elle est le moyen qu'il a trouvé pour pouvoir quand même supporter de vivre.

Sur Schopenhauer, on trouvera également des analyses dans la *Troisième Considération intempestive*, dans *Par-delà...*, § 56.

5. DARWIN, STUART MILL, SPENCER (Voir *Généalogie*, I, § 1, § 2, § 3 ; II, § 4)

« Ces psychologues anglais à qui nous sommes redevables des seules tentatives faites jusqu'à présent pour constituer une histoire des origines de la morale[4]. »

Darwin, naturaliste anglais né en 1809 et mort en 1882. Père de la théorie de l'évolution par la sélection naturelle et de l'hérédité des caractères acquis. Sa psychologie transformiste est l'application de cette théorie au développement intellectuel et spirituel de l'homme. Ses deux ouvrages prin-

1. *Volonté de puissance*, § 119.
2. Voir *Généalogie*, III, § 7, pp. 133-135.
3. *Volonté de puissance*, § 234.
4. *Généalogie*, I, § 1, p. 56.

cipaux sont : *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle* (1859) et *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle* (1871).

Stuart Mill, philosophe et économiste anglais né en 1806 et mort en 1873. Auteur de *L'Utilitarisme* (1862), il est l'un des chefs de file de l'utilitarisme anglais, doctrine selon laquelle l'homme est gouverné par un principe de plaisir et un principe de douleur. L'homme cherche toujours son utilité, c'est-à-dire à augmenter son bonheur, son bien-être, et à fuir ce qui est nuisible.

Spencer, naturaliste et psychologue anglais né en 1820 et mort en 1903. Père de la doctrine de l'évolutionnisme selon laquelle la transformation de la matière ordonne l'émergence d'organismes toujours plus complexes et différenciés. Il a appliqué ce principe biologique mécaniste à l'étude de la psychologie et de la sociologie. De ce principe il déduit, en politique, la nécessité du dépérissement de toute forme d'État. Il est l'auteur des *Principes de psychologie* (1855), *Principes de biologie* (1864), *Principes de sociologie* (1879), et de *L'Individu contre l'État* (1883).

Nietzsche reconnaît aux psychologues anglais l'intérêt d'avoir démystifié les grands idéaux de la conscience occidentale en élucidant les motifs réels de nos activités : habitude, oubli, utilité. Contre l'orgueil humain, ils révèlent les véritables motifs de nos actes, ils mettent à nu la partie honteuse présente dans les valeurs morales. Mais il leur reproche leur médiocrité : de n'avoir pas été au bout de leur enquête et d'avoir manqué de « sens historique », et de finesse psychologique. Les psychologues anglais se sont trompés sur l'origine des valeurs morales : cette origine n'est pas l'utilité. Mais pire encore, ils ont eu recours à l'argument de l'oubli pour justifier le recouvrement de l'origine des valeurs. Or ce qui est utile ne saurait s'oublier. Nietzsche accorde donc une supériorité à Spencer sur les autres psychologues anglais, parce qu'il a su éviter de recourir à la dialectique trop facile de l'oubli-habitude. Sa théorie du jugement moral est donc plus cohérente : « Est bon ce qui, de tout temps, s'est révélé utile[1] ». Mais si Nietzsche admet que l'utilité soit l'origine d'une certaine morale, il n'accepte pas qu'elle soit l'origine de toute la morale.

Il a enfin manqué aux psychologues anglais la capacité de penser les problèmes moraux dans une perspective englobant toute l'histoire de l'humanité, la totalité du devenir de la culture. Et leur défaut propre a d'abord été de ne pas comprendre la nécessité d'une histoire comparative de la morale qui tiendrait compte de tous les peuples, et ensuite – et surtout – d'avoir voulu comprendre la mentalité archaïque à partir de grilles d'analyse psychologique modernes.

Sur les psychologues anglais, on peut également consulter *Par-delà…*, § 253, et sur Spencer *Ecce homo*, § 4.

1. *Généalogie*, I, § 3, p. 59.

Guide de lecture

Avant-propos

• § 1 Constat : Nous ne nous connaissons pas et ne cherchons pas à nous connaître, nous qui cherchons la connaissance. Référence à Platon.

• § 2 Annonce du sujet de ce livre : l'examen de nos préjugés moraux. Ce sujet était déjà celui de *Humain, trop humain*. Nietzsche rattache son intérêt pour cette question à une volonté fondamentale de connaissance. Jusqu'au § 7, Nietzsche propose la généalogie de sa propre réflexion sur la morale. Référence à Descartes.

• § 3 Formulation de la question à poser aux valeurs : « Dans quelles conditions l'homme s'est-il inventé à son usage ces deux évaluations : le bien et le mal : *Et quelle valeur ont-elles par elles-mêmes ?* » Cette formulation doit remplacer celle sur l'origine des valeurs qui relève d'un préjugé théologique ; or le préjugé moral doit être étudié pour lui-même sans recours à Dieu. Référence à Kant.

• § 4 Une double origine du bien et du mal : la morale des maîtres et celle des esclaves. Nombreux renvois à *Humain, trop humain*. Référence à Paul Rée.

• § 5 La recherche sur l'origine de la morale ne prend donc son sens que par rapport à la recherche de la valeur de la morale. Critique de l'instinct de pitié, symptôme du nihilisme. Référence à Schopenhauer.

• § 6 L'examen de la valeur de la pitié ouvre un nouvel horizon : la nécessité d'une critique des valeurs morales et d'une évaluation de la valeur des valeurs. La supériorité morale du bon sur le méchant doit être interrogée et non plus considérée comme une évidence. Peut-être est-ce un symptôme de régression ?

• § 7 Pour déterminer la valeur des valeurs, un patient travail généalogique est nécessaire. Le « gai savoir » ne peut être qu'une récompense : pouvoir affirmer que la morale est une comédie.

• § 8 Adresse au lecteur : comprendre ce livre exige un art de l'interprétation et une faculté de ruminer.

Concepts clés

morale des maîtres, morale des esclaves

Voir *Généalogie*, I, § 2, § 10, § 11.

« En parcourant les nombreuses morales raffinées ou grossières qui ont régné ou règnent encore sur la terre, j'ai vu que certains traits revenaient régulièrement ensemble et se liaient les uns aux autres, de sorte qu'à la fin deux types fondamentaux se révélèrent à mes yeux et que je découvris une différence fondamentale. Il existe une morale des maîtres et une morale des esclaves[1]. »

1. Maîtres et esclaves

La typologie maîtres-esclaves ne doit pas être comprise comme une comparaison. Le maître n'est pas maître parce qu'il est supérieur à l'esclave. Le maître est simplement supérieur. Il se définit sans avoir besoin pour cela de se distinguer de ce qu'il n'est pas. Le maître est l'incarnation de la volonté de puissance affirmative, son instinct dominant est la puissance, il est gouverné par les forces actives. Le maître est donc celui qui s'affirme, il se caractérise par l'affirmation de soi, la réalisation de soi. Cette affirmation se concrétise par la domination de la réalité et des autres. Il s'affirme dans sa force. Il est donc tout ce qu'il fait, en lui le sujet n'est pas distinct de ses actes. Il n'y a pas de distance, de séparation entre lui et ses actes, entre sa force et les manifestations de sa force. Nietzsche le compare à l'oiseau de proie au § 13 de la Première Dissertation. Il est une manifestation naturelle, instinctive de la force, sans arrière-pensée.

Le qualificatif de « maître » ne signifie donc pas d'abord celui qui commande, celui qui domine, mais celui qui est capable de s'affirmer. Être un maître, c'est être maître de soi, et être confiant en soi. Le maître n'a pas honte de lui-même, il est fier de ce qu'il est et de ce qu'il fait. Il est certain de lui-même, il a conscience qu'il est un individu. Par conséquent, le maître est également caractérisé comme celui qui est heureux, le bonheur étant pour lui inséparable de l'action. En s'affirmant, le maître trouve son bonheur.

Supériorité, fierté et bonheur sont donc les trois caractéristiques du maître. Le maître est le symbole de la bonne santé, santé du corps et santé de l'esprit. C'est sans doute la raison pour laquelle Nietzsche définit les maîtres primitifs comme des barbares, des brutes, à mi-chemin entre l'animal et l'homme civilisé. Le barbare est gouverné par ses instincts, il se laisse gouverner par eux car il n'en a pas honte, il ne cherche pas à les refouler, mais au contraire les laisse s'extérioriser, se réaliser.

1. *Par-delà...*, § 260.

En revanche, l'esclave ne peut se comprendre que comme l'antithèse du maître. Il est celui qui est incapable d'être supérieur, qui a honte de lui, qui est malheureux, qui est malade de lui-même, d'être lui-même. L'esclave se définit par sa faiblesse, par son manque de volonté de vivre, de plaisir de vivre. L'esclave est esclave par sa propre faute et non par la faute du maître. Il n'est pas esclave, parce qu'il est dominé par le maître, mais parce qu'il est incapable d'être fort.

Les rôles de maître et d'esclave ne sont donc pas réversibles comme le pense Hegel dans la dialectique du maître et de l'esclave[1]. Être esclave ou être maître n'est pas une fonction sociale, mais deux types de volonté de puissance. L'esclave est condamné à rester esclave ; même s'il triomphe du maître, il restera toujours dominé par des forces réactives.

Ainsi, l'esclave est celui qui est incapable de s'affirmer par lui-même, étant trop faible pour cela. Il ne peut prendre conscience de lui, il ne peut agir que par rapport, par comparaison avec le maître. Tandis que le maître se suffit à lui-même, l'esclave a besoin du maître pour réagir. L'esclave ne peut donc pas être défini comme un individu indépendant, il est un animal social : il se situe dans son rapport au maître, et se réfugie dans le groupe des esclaves. Il a un instinct grégaire, c'est un animal du troupeau, il appartient à la plèbe.

Mais la conscience de son impuissance, la souffrance d'être ce qu'il est, donne à l'esclave une profondeur que le maître n'a pas. Le maître ayant une volonté de vivre assez puissante, s'affirme, vit sans réfléchir, presque inconsciemment. Le maître est caractérisé par sa superficialité, voire sa « stupidité ». Au contraire, l'esclave, haineux de n'être pas fort, acquiert une profondeur. Inadapté à la vie, il lui faut bien chercher à s'adapter : il est contraint de développer l'intelligence et la ruse. Ce qui fera de lui un « animal intéressant ».

Ces deux types, le maître et l'esclave, vont chacun être à l'origine d'une morale distincte.

2. La morale des maîtres et la morale des esclaves

La morale des maîtres est caractérisée par le couple bon/mauvais et la morale des esclaves par le couple bon/méchant. C'est la morale des maîtres qui est primitive, les maîtres étant des créateurs de valeurs, des artistes.

« [...] elle [l'évaluation des valeurs des maîtres] agit et croît spontanément, elle ne cherche son antithèse que pour s'affirmer soi-même avec encore plus de joie et de reconnaissance – son concept négatif "bas", "com-

1. *Phénoménologie de l'esprit.*

mun", "mauvais" n'est qu'un pâle contraste né tardivement en comparaison de son concept fondamental, tout imprégné de vie et de passion, ce concept qui affirme "nous les aristocrates, nous les bons, les beaux, les heureux !"[1] »

La morale des maîtres primitifs n'est pas dirigée par des normes extérieures, ses valeurs sont déterminées en fonction de ce que les maîtres sont. C'est une morale de la glorification de soi. Ce qui est bon, c'est le maître, et ses actions. Cette morale naît donc du sentiment de plénitude des maîtres envers eux-mêmes. L'affirmation de la vie qui caractérise les maîtres déborde dans la création spontanée de valeurs, valeurs qui ne renvoient à rien d'autre qu'aux maîtres eux-mêmes. On comprend alors pourquoi le concept fondamental de la morale des maîtres soit le bon, concept primitif. Ce qui est bon, c'est tout ce qui affirme la vie, tout ce qui la favorise, bref tout ce qui caractérise les maîtres. Et le concept de mauvais n'est qu'un concept dérivé, secondaire. Ce qui est mauvais, c'est tout ce qui n'est pas bon, tout ce qui ne définit pas les maîtres et qui est donc méprisable.

Cette morale, au lieu d'imposer des interdits à la vie, à l'action, les favorise. C'est une morale en accord avec la vie. C'est une morale de la bonne santé qui se situe par-delà le bien et le mal. « Négativement la devise de la morale des maîtres est : par-delà le bien et le mal. Mais positivement elle est simplement : par-delà[2]. » La morale des maîtres est donc une glorification de la volonté de puissance affirmative.

Les esclaves, en revanche, ne sont pas des créateurs de valeurs à partir d'eux-mêmes. Leur morale est seconde, elle se définit par rapport à la morale des maîtres, renversant les valeurs positives des maîtres, les transformant en valeurs négatives :

« [...] il [l'esclave] a conçu l'"ennemi méchant", le "méchant" comme concept fondamental, à partir duquel il imagine une antithèse le "bon", qui n'est autre que – lui-même [...][3] »

« [...] qu'on se demande plutôt ce qu'est en réalité le "méchant" au sens de la morale du ressentiment. La réponse rigoureusement exacte la voici : ce méchant est précisément le "bon" de l'autre morale[4]. »

La morale des esclaves est donc élaborée à partir de celle des maîtres, et surtout à partir de l'autre, et non de soi. Tandis que les maîtres tiraient d'eux-mêmes les valeurs, les esclaves les tirent de ce qu'ils ne sont pas. Ils définissent d'abord la valeur négative, le méchant, avant de définir la valeur positive, le bon. Cette morale est donc une morale animée par l'esprit de ressentiment et de vengeance : c'est une morale nihiliste[5].

Elle va se définir par un rejet de tout ce qui favorise la vie : la force, la puissance sont dévalorisées. Et le fort n'est pas simplement qualifié de

1. *Généalogie*, I, § 10, p. 68.
2. G. Morel, *Nietzsche, introduction à une première lecture*, Aubier, 1985, p. 289.
3. *Généalogie*, I, § 10, p. 70.
4. *Ibid.*, § 11, p. 71.
5. Voir **Grandes thèses** : le nihilisme, p. 199.

« mauvais », de « pas bon », il est qualifié de « méchant ». Ce qui signifie qu'il est accusé de faire volontairement le mal, qu'il est condamnable. Tandis que les maîtres ne se préoccupaient pas des mauvais, la morale des esclaves accuse les méchants. Et c'est simplement à partir de ce qui est rejeté, le méchant, que peut être défini le bon. Le bon est donc secondaire par rapport au méchant dans la morale des esclaves. Niant les anciennes valeurs, valeurs des maîtres, l'esclave va affirmer des valeurs opposées, des valeurs idéales, qui ne sont pas celles de cette vie-ci, mais celles d'une autre vie, vie où ce sont les esclaves qui seraient les forts. C'est pourquoi Nietzsche critique la morale des esclaves en tant que falsificatrice des valeurs, car les valeurs qu'elle affirme sont de fausses valeurs : ce ne sont pas des valeurs propices à la vie, mais des valeurs qui développent la maladie, la maladie de la vie. Il accuse les esclaves d'être des faux-monnayeurs : ainsi, la lâcheté devient la patience, la soumission devient l'obéissance, l'impuissance devient la bonté[1]. C'est une supercherie.

la justice

Voir *Généalogie*, II, § 4 à § 14.

« "Toute chose a son prix, tout peut être payé" – Ce fut le canon moral de la justice, le plus ancien et le plus naïf[2]. »

Dans la Deuxième Dissertation, Nietzsche étudie l'origine de la justice, le but pour lequel elle a été établie, ce qui lui permet de préciser ce qu'est la justice, et surtout ce qu'elle ne peut pas être.

1. Quel est le but de la justice ?

La justice ne se comprend que dans le cadre de la société, de la vie en société. Elle est, par l'instauration de la loi et par le châtiment de tout contrevenant à la loi, le moyen d'assurer le maintien de la vie en société. La justice est donc le moyen utilisé par la société, la civilisation, pour apprendre à l'homme à vivre en société. Il s'agit de lui créer la conscience de sa responsabilité. « Élever et discipliner un animal qui puisse faire des promesses[3]. » La justice, et surtout le châtiment visent à créer dans l'homme une mémoire. Il faut que l'homme cesse d'oublier, qu'il puisse se souvenir de ce qu'il a promis. Il faut donc le sortir de l'instantané, l'inscrire dans la durée. Créer une mémoire à l'homme, faculté indispensable à la vie en communauté, mais aussi faculté qui sort l'homme de l'animalité, qui lui crée une

1. Voir *Généalogie*, I, § 14, pp. 76-78.
2. *Ibid.*, II, § 8, p. 99.
3. *Ibid.*, II, § 1, p. 86.

conscience. L'homme qui a une mémoire maîtrise sa volonté, au lieu d'être maîtrisé par elle.

On peut donc repérer que la justice a un objectif social et individuel : permettre la possibilité de relations sociales, interindividuelles, et humaniser l'homme.

2. Justification de la cruauté du châtiment

« On applique une chose au fer rouge pour qu'elle reste dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de faire souffrir reste dans la mémoire[1]. »

Le seul moyen efficace pour créer une mémoire à l'homme, pour lui apprendre à tenir ses promesses est de le faire souffrir quand il ne les respecte pas. Il faut être cruel envers lui, sans aucune indulgence ou pitié afin de lui apprendre à ne pas recommencer. Car ce dont on se souvient, c'est de ce dont on a gardé un souvenir cuisant. À ce stade, l'homme est encore un animal, c'est donc par des moyens brutaux que l'on peut le dresser. Et comme on dresse un chien en le frappant s'il fait quelque chose d'interdit, de même on frappe l'homme quand il ne respecte pas la loi. La cruauté des châtiments est donc indispensable pour apprendre à l'homme à respecter la justice. Et plus les châtiments sont cruels, plus ils sont efficaces.

« Grâce à de pareils spectacles, de pareils drames, on arrive enfin à fixer dans la mémoire cinq ou six "je ne veux pas", rapport à quoi l'on a donné sa promesse, afin de jouir des avantages de la société – et vraiment, à l'aide de ce genre de mémoire, on arrive enfin à se rendre "à la raison"[2] ! »

Mais que cherche-t-on à obtenir par le châtiment ? Comment se justifie la punition des coupables ?

Il ne s'agit pas de créer une conscience de sa faute chez le coupable, mais il s'agit du remboursement d'une dette (rembourser une dette, c'est tenir une promesse). La douleur que l'on fait subir au coupable, à celui qui n'a pas respecté l'interdit de la loi compense le dommage qu'il a causé. Le châtiment rétablit l'équilibre. Cette logique du châtiment est à comprendre non pas comme un esprit de vengeance, mais comme le paiement d'une dette.

La justice doit être comprise comme une relation de créancier et de débiteur. La société offre des avantages aux individus : « On y est protégé et épargné dans sa demeure, jouissant de la paix et de la confiance, à l'abri de certains dommages et de certains actes d'hostilité[3]. » Les individus ont donc une dette envers la société. La relation société-individu n'est pas égalitaire, l'individu doit quelque chose à la société pour les avantages qu'elle lui procure. Et ce qu'il lui doit, c'est précisément le respect de la loi, même si celle-ci est arbitraire. Si l'individu viole la loi, il ne rembourse pas sa dette, il viole

1. *Généalogie*, II, § 3, p. 89.
2. *Ibid.*, p. 91.
3. *Ibid.*, § 9, pp. 99-100.

le contrat ; et la société, son créancier, se sent alors légitimement lésée. Deux aspects sont à repérer : d'une part, le criminel ne respecte pas sa promesse, il viole le contrat qui le lie à la société ; d'autre part, il s'attaque à la société elle-même. Celle-ci le châtiera donc non seulement pour obtenir compensation, mais également pour se défendre elle-même, pour maintenir la réalité du contrat débiteur-créancier qui oblige les membres de la société envers elle. Toutes les cruautés sont dès lors permises envers celui qui constitue un danger pour la société : il devient un hors-la-loi, un ennemi.

Si le criminel est puni, à l'origine, ce n'est pas parce qu'il est coupable ou parce qu'il aurait pu agir autrement, mais parce qu'il a commis un dommage, parce qu'il n'a pas remboursé sa dette. On ne cherche pas à développer chez lui la conscience de sa culpabilité, mais simplement à obtenir une compensation, à le faire payer quand même. Et Nietzsche peut ainsi en conclure que le châtiment n'est pas ce qui a permis le développement de la mauvaise conscience.

3. La justice, un état d'exception de la volonté de vie

« L'état de droit ne peut être qu'un état d'exception, en tant que restriction partielle de la volonté de vie proprement dite qui tend à la puissance, état qui ne peut que se subordonner au but général de cette volonté comme un de ses moyens particuliers, c'est-à-dire comme moyen de créer des unités de puissance toujours plus grandes[1]. »

La justice ne relève pas de l'ordre naturel, vital, mais de l'ordre social, culturel. La justice limite l'inégalité foncière de la vie, elle l'amoindrit. Mais cela ne veut pas dire que la justice vise l'égalité. Au contraire, dans la justice, une puissance, la société, se subordonne d'autres puissances, elle les force à se subordonner, à respecter la loi qu'elle leur impose. Une justice égalitaire serait en contradiction avec la vie, en conflit avec elle, et rendrait impossible toute régulation des rapports sociaux. « Revendiquer l'égalité des droits n'est plus du tout l'émanation de la justice, mais bien de la convoitise[2]. » Et cette égalité des droits transformerait la société en débitrice des individus toujours insatiables, insatisfaits, corrompant la relation créancier-débiteur.

Définir la justice à partir de l'égalité est une perversion de la justice, née du ressentiment. Or, la justice, à l'origine, n'est pas le fait des forces réactives, mais des forces actives. Par la justice, la société vise précisément à diminuer l'effet des forces réactives, à éviter la vengeance. Les crimes ne sont pas considérés comme des dommages individuels, mais comme des violations de la loi, comme une atteinte au pouvoir de la société. La justice contrecarre les règlements de compte individuels.

Une autre preuve manifeste du fait que la justice provient des forces actives est qu'à mesure que la société devient plus puissante, elle devient

1. *Généalogie*, II, § 11, p. 104.
2. *Humain, trop humain*, I, § 451.

moins cruelle dans ses châtiments, n'ayant plus à craindre les délinquants. « La justice qui a commencé par dire : "Tout peut être payé, tout doit être payé", est une justice qui finit par fermer les yeux et par laisser courir celui qui est insolvable – elle finit, comme toute chose excellente en ce monde, par se détruire elle-même[1]. » La justice devient moins cruelle, elle s'humanise, allant jusqu'à gracier les délinquants à mesure que son autorité augmente. On peut ici repérer que l'augmentation de la puissance va de pair avec une diminution de la cruauté, et non avec son augmentation. Plus on est puissant, moins on a besoin de faire sentir sa puissance à autrui ; ce sont plutôt les faibles qui s'efforcent de montrer leur puissance, car il leur faut se prouver qu'ils sont quand même un peu puissants. L'auto-abolition, l'autodestruction inévitable de la justice se transformant en grâce est le signe qu'elle relève d'une volonté de puissance active, noble, et non du ressentiment.

Jésus, Zarathoustra et Dionysos

Dans la *Généalogie*, Nietzsche fait référence à trois personnages : Jésus, Zarathoustra et Dionysos. Il nous a semblé important de faire le point sur ce qu'ils signifient pour le philosophe, étant donné qu'il leur attribue des caractéristiques et des fonctions spéciales qui diffèrent quelque peu de celles de la tradition. Ces trois personnages se retrouvent dans toute l'œuvre de Nietzsche, mais nous nous bornerons ici à les expliquer exclusivement par rapport à la *Généalogie*.

1. Jésus

« Ce Jésus de Nazareth, cet évangile incarné de l'amour, ce "Rédempteur" qui apportait aux pauvres, aux malades, aux pécheurs, la félicité et la victoire – n'était-il pas précisément la séduction dans sa forme la plus sinistre et la plus irrésistible, la séduction qui devait mener par un détour à ces valeurs judaïques, à ce renouvellement de l'idéal[2] ? »

Jésus, fils de Dieu dans la religion chrétienne, est mort sur la croix pour racheter les péchés des hommes. Cet acte a été fait par amour envers les hommes. Jésus est présenté dans la *Généalogie* dans la continuité du judaïsme, comme l'une de ses créations, l'un de ses subterfuges qui lui a permis de triompher de la morale des maîtres. Alors que le Dieu juif est le Dieu d'un peuple, avec Jésus, Dieu devient universel et cosmopolite : la porte est ouverte pour la contagion et le triomphe de la décadence en Occident.

Jésus est donc le symbole des forces réactives, du non à la vie, et s'oppose par conséquent à Dionysos, symbole du oui à la vie. La crucifixion

1. *Généalogie*, II, § 10, p. 101.
2. *Ibid.*, I, § 8, p. 66.

de Jésus, mise à mort de Dieu, est une négation de la vie, au nom de valeurs idéales. Avec Jésus, la mauvaise conscience se donne un idéal. Jésus est ainsi le représentant de la mauvaise conscience : la faute est intériorisée, et la vie doit être jugée. C'est pour expier la culpabilité des hommes que Jésus est mort sur la croix, mais au lieu de délivrer les hommes, cet acte n'a fait qu'augmenter la culpabilité des hommes et leur mauvaise conscience.

2. Zarathoustra

« Cet homme de l'avenir qui nous délivrera à la fois de l'idéal actuel et de ce qui forcément devait en sortir, du grand dégoût, de la volonté du néant et du nihilisme – ce coup de cloche de midi et de la grande décision, ce libérateur de la volonté qui rendra au monde son but, et à l'homme son espérance, cet antéchrist et antinihiliste, ce vainqueur de Dieu et du néant – il doit venir un jour[1] [...] »

Zarathoustra, ou Zoroastre, est un prophète du mazdéisme[2] qui vécut au VII^e^ siècle av. J.-C., au nord-est de l'Iran. Il est l'auteur de l'*Avesta*, livre sacré, qui affirme l'existence d'un dieu sage et bon, dieu de la lumière, en lutte contre un dieu mauvais, dieu des ténèbres.

Nietzsche fait de Zarathoustra le prophète de Dionysos. Il annonce « le dire oui dionysiaque[3] », il prépare l'arrivée du règne du Dionysos. Sa tâche est de renverser les valeurs négatrices de la vie, d'anéantir ce qui anéantit la vie. Zarathoustra est donc le symbole du non, mais pas de celui du nihilisme. C'est le symbole du non au nihilisme, à l'idéal ascétique. Son non est un non destructeur des valeurs du nihilisme, destruction nécessaire pour que la transmutation des valeurs soit possible.

Voici ce que Nietzsche lui-même écrit du personnage de Zarathoustra : « On ne m'a pas demandé – mais on aurait dû me demander – ce que signifie dans ma bouche, dans la bouche du premier immoraliste, le nom de Zarathoustra, car c'est juste le contraire – qui fait le caractère monstrueusement unique de ce Perse dans l'histoire. Zarathoustra, le premier, a vu dans la lutte du bien et du mal la vraie roue motrice du cours des choses – la transposition en métaphysique de la morale conçue comme force, cause, fin en soi, telle est son œuvre à lui. Mais poser cette question serait au fond déjà y répondre. Zarathoustra a suscité cette funeste erreur qu'est la morale : par conséquent, il doit être le premier à la reconnaître. Non seulement il a en cela une expérience plus vaste et plus longue qu'aucun penseur – toute l'histoire est en fait la réfutation empirique du prétendu "ordre moral universel" – mais encore, et c'est le plus important, Zarathoustra est plus sincère qu'aucun autre penseur. Sa doctrine, et – c'est la seule –, a pour vertu suprême la sincérité – c'est-à-dire le contraire de la lâcheté de l'"idéaliste qui prend la

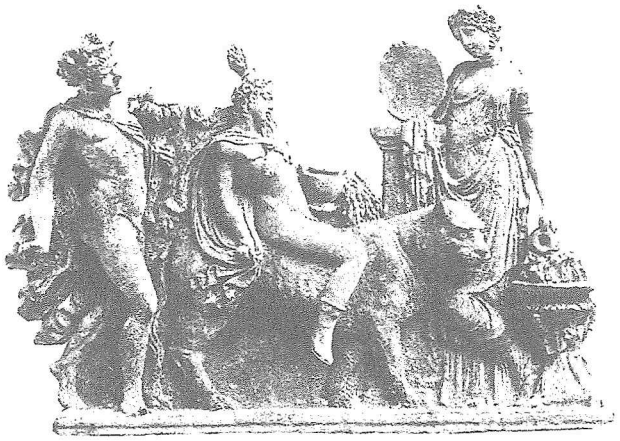
1. *Généalogie*, II, § 24, p. 124.
2. Religion fondée par Zoroastre, pratiquée dans l'Iran antique, et encore aujourd'hui par certaines populations, en particulier les Parsis, qui vivent en Inde.
3. *Volonté de puissance*, § 138.

fuite devant la réalité". Zarathoustra a plus de courage inné que tous les penseurs pris ensemble. Dire la vérité et bien décocher ses flèches, telle est la vertu perse. – Me comprend-on ? [...] La morale se dépassant elle-même par souci de vérité, le moraliste se dépassant en son contraire – en moi – voilà ce que signifie dans ma bouche le nom de Zarathoustra[1]. »

3. Dionysos

Dionysos est un dieu de la mythologie grecque, qui correspond au Bacchus de la mythologie romaine. C'est le dieu du vin, de la danse et du délire mystique.

Nietzsche en fait le symbole du oui, des forces actives. En ce sens, il s'oppose à Jésus, symbole du non. Dionysos affirme joyeusement la vie, c'est une puissance d'affirmation, à l'opposé du nihilisme. Il est le dieu de la transmutation des valeurs, des valeurs de la volonté de puissance affirmative. Son règne n'est possible qu'après la destruction du nihilisme.



Dionysos entre bacchant et bacchante.

1. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 3.

Grandes thèses

Une philosophie de la volonté : la volonté de puissance

La philosophie ne doit plus être une philosophie de la vérité mais une philosophie de la volonté. Ce n'est pas la vérité qui est première, mais au contraire la valeur à laquelle doit être mesurée la vérité. La philosophie est, ainsi, renversée par rapport à son origine socratique, à la falsification qui est son origine : la connaissance doit être rapportée à la vie, et la vérité à la volonté de vérité. La volonté est l'origine véritable, car la valeur des évaluations ne dérive pas d'une pseudo-vérité de l'être ou bien encore de l'essence de l'être ; ce qui est originel, ce sont les interprétations qui s'emparent de l'être :

« La vie même n'est pas un moyen pour quelque chose : elle est l'expression des formes de croissance de la puissance[1]. »

Toute interprétation et toute évaluation ne sont possibles qu'à partir du concept de volonté de puissance. La démarche généalogique de Nietzsche repose donc tout entière sur l'idée que c'est en termes de volonté de puissance qu'il faut examiner les valeurs.

Pour comprendre un phénomène, un fait humain, il faut parvenir à discerner quelle volonté de puissance est à l'œuvre. Et la valeur de ce phénomène sera déterminée également à partir de l'examen de la volonté de puissance qu'il exprime. La volonté de puissance apparaît donc comme le principe explicatif et normatif de tout phénomène. Mais qu'est-ce que la volonté de puissance ?

1. La volonté de puissance

« Que l'instinct le plus commun et le plus souterrain dans tout faire et vouloir est demeuré par cela même le plus méconnu et le plus secret, parce que in praxi nous obéissons toujours à son commandement, que nous sommes ce commandement [...] Toutes les appréciations de valeur ne sont que des conséquences et des perspectives plus étroites au service de cette volonté : l'appréciation de cette valeur n'est elle-même que cette volonté de puissance ; une critique de l'être à partir de ces valeurs est quelque chose d'absurde qui prête à confusion ; admis même qu'en ceci s'introduise un processus de déclin, ce processus est encore au service de cette volonté[2]. »

1. *Par-delà...*, § 23.
2. *Volonté de puissance*, § 348.

La science, l'art, l'histoire, toute la culture dérivent du jeu des forces instinctuelles, c'est-à-dire de la nature. Ce qu'il y a donc à l'origine des valeurs c'est l'instinct, et plus exactement la volonté comme expression des forces vitales. Les instincts, forces vitales, constituent un ensemble hétérogène et conflictuel. Ces instincts, toujours en relation les uns avec les autres, s'organisent dans un rapport de forces hiérarchisées, harmonisées. Ce rapport de forces est précisément la volonté de puissance. Celle-ci peut donc prendre diverses formes, selon l'organisation des instincts, et donc en définitive selon l'instinct qui est dominant.

La volonté de puissance est ainsi une affirmation de la vie, c'est la force même de la vie qui s'affirme. Ce n'est en réalité ni une volonté, au sens courant et philosophique du terme (faculté de vouloir, pouvoir de décision[1]), ni une puissance au sens de domination, d'asservissement. La volonté de puissance est une organisation des instincts qui s'efforce de se développer toujours plus :

« Ce que veut l'homme, ce que veut chaque partie d'un organisme vivant, c'est un surplus de force[2]. »

La volonté de puissance n'est donc pas un désir, un instinct de domination, elle ne convoite pas la prise de possession de quelque chose déjà existant. Elle est elle-même créatrice, créatrice des valeurs adéquates à son expansion. Comme l'a souligné Gilles Deleuze[3], il ne faut donc pas se demander « ce que veut la volonté », ce qu'elle convoite, pour comprendre la volonté de puissance, mais il faut se demander « ce qui veut dans la volonté », qui est-ce qui parle à travers elle, quel instinct ? En effet, la volonté de puissance peut être soit affirmative, soit négative, selon que prédominent en elle les forces actives ou les forces réactives. Une volonté de puissance affirmative affirme des valeurs, qu'elle crée à partir d'elle-même ; une volonté de puissance négative s'affirme, affirme ses valeurs, en niant d'autres valeurs (la création est alors seconde par rapport à l'opposition). Ainsi, dans la Première Dissertation, Nietzsche présente deux types de volonté de puissance : celle des « maîtres », des « forts », qui est affirmative, et celle des « esclaves », des « faibles », qui est négative.

Il serait faux de comprendre cette distinction entre volonté de puissance affirmative et volonté de puissance négative comme un dualisme. En effet, l'affirmation est multiple, elle peut prendre diverses formes, étant la plus véritablement créatrice.

2. Forces actives, forces réactives

« La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment

1. Voir, sur la critique de Nietzsche du concept de volonté, *Par-delà...*, § 19.
2. *Essai de transvaluation de toutes les valeurs*, § 702.
3. G. Deleuze, *Nietzsche et sa philosophie*, *op. cit.*, p. 24.

de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un "non" à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est "différent" d'elle, à ce qui est son "non-moi" : et ce non est son acte créateur[1]. »

Les forces actives sont celles qui sont à l'œuvre dans la volonté de puissance affirmative ; les forces réactives sont celles qui sont à l'œuvre dans la volonté de puissance négative. Les forces actives sont des forces dominantes, supérieures ; les forces réactives sont des forces dominées, inférieures. Les forces actives sont des forces de conquête, les forces réactives des forces d'adaptation. Les forces actives sont donc celles qui trouvent en elles-mêmes leur énergie, ce sont des forces vigoureuses, tandis que les forces réactives se développent en s'opposant aux forces actives : elles sont trop faibles pour se développer d'elles-mêmes, elles sont maladives. On ne peut donc comprendre les forces réactives que dans leur rapport aux forces actives : c'est pourquoi celles-ci ont une supériorité qualitative. Et si la suprématie des forces actives est le signe d'une bonne santé, d'une vie en bonne santé, en revanche, la suprématie des forces réactives sera le signe de la maladie, d'une vie malade.

Toutefois les forces réactives ne sont pas des forces passives, elles aussi agissent ; simplement, le seul mode d'action qui leur soit accessible est la ré-action. La soumission, l'obéissance désignent, comme la domination et le commandement, un rapport à la puissance. De même que l'on peut commander par volonté de puissance, de même l'on peut obéir par volonté de puissance.

C'est par rapport aux forces actives et réactives que Nietzsche distingue les forts et les faibles. Il convient donc de repérer que les faibles, malgré leur triomphe, restent faibles, et que les forces réactives, qui les caractérisent, ne cessent pas d'être réactives pour autant[2]. Ce triomphe des forces réactives est ce que Nietzsche appelle le nihilisme.

Le nihilisme

1. Deux formes de nihilisme

« Nous devons poser un principe dont dépend la philosophie de Nietzsche en général : le ressentiment, la mauvaise conscience, etc., ne sont pas des déterminations psychologiques [...] Nietzsche appelle nihilisme l'entreprise de nier la vie, de déprécier l'existence ; il analyse les formes princi-

1. *Généalogie*, I, § 10, p. 67.
2. *Ibid.*, I, § 16, pp. 80-83.

pales du nihilisme, ressentiment, mauvaise conscience, idéal ascétique ; il nomme esprit de vengeance l'ensemble du nihilisme et de ses formes[1]. »

Nietzsche analyse le nihilisme comme « signe de la *puissance accrue de l'esprit* : en tant que NIHILISME ACTIF » et comme « *déclin et régression de la puissance de l'esprit* : le NIHILISME PASSIF[2] ». Le nihilisme a donc deux significations : symptôme de la dégénérescence, du déclin, du refus que l'existence s'oppose à elle-même (« symptôme de croissante faiblesse [...] du fait que la force créatrice pour créer quelque sens décline et que la déception devient la situation régnante. L'incapacité de croire à un "sens", l'incroyance[3] »), mais aussi symptôme d'un affermissement, du renouvellement de la volonté d'existence (« symptôme de force croissante [...] du fait que la force de créer, de vouloir s'est accrue à un degré tel qu'elle n'a plus besoin de ces interprétations d'ensemble ni de ces insertions d'un sens[4] »).

Il y a donc un nihilisme de la faiblesse, nihilisme passif, et un nihilisme de la force, nihilisme actif. Le nihilisme de la faiblesse est constitué de trois étapes : le ressentiment, la mauvaise conscience et l'idéal ascétique, qui correspondent au processus de moralisation. Au terme de ce processus, le nihilisme passif se retourne contre lui-même, se détruit lui-même, et un autre type de nihilisme devient possible, le nihilisme des forts, nihilisme actif, qui triomphe du nihilisme passif par une transmutation de toutes les valeurs.

« *La volonté de puissance*. Tentative d'une inversion de toutes les valeurs – formule par laquelle s'exprime un *contre-mouvement*, quant au principe et à la tâche : un mouvement qui, dans un parfait avenir, prendra la relève de ce parfait nihilisme ; qui cependant *le présuppose*, logiquement et psychologiquement, qui de toute façon *ne peut* que se référer à lui et ne peut procéder que *de lui*. Car pourquoi l'avènement du nihilisme est-il désormais *nécessaire* ? Parce que ce sont nos valeurs elles-mêmes qui, en lui, tirent leur dernière conséquence ; parce que le nihilisme est la logique poursuivie jusqu'à son terme, de nos grandes valeurs et de nos idéaux – parce qu'il nous faut d'abord vivre le nihilisme pour déceler ce qu'était la valeur proprement dite de ces "valeurs" [...] il nous faudra, à un moment quelconque, de *nouvelles valeurs* [...][5] »

Le nihilisme ne représente pas, pour Nietzsche, un accident historique, ou bien un événement culturel parmi d'autres. Sous la singularité protéiforme de ses expressions psychologiques, politiques ou métaphysiques, le nihilisme est le processus fondamental dans lequel se lit le destin des peuples occidentaux. Il n'est pas le fait d'un individu, ou d'un groupe d'individus, ou même d'un peuple, il est le fait de l'esprit humain en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il est essentiellement traversé d'une volonté forcenée de vérité qui

1. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 39.
2. *Volonté de puissance*, § 27.
3. *Ibid.*, § 46.
4. *Ibid.*
5. *Volonté de puissance*, §§ 11-411 (4).

n'est elle-même que l'effet de ce que Nietzsche appelle « instinct théologique » et qui constitue son essence métaphysique. Le nihilisme est le fait « anthropologique » à partir duquel peut se comprendre le processus selon lequel l'esprit d'une certaine espèce d'hommes (les faibles) est devenue l'esprit universel actuel, sous la forme de l'esprit scientifique moderne (celui qui est analysé, dans la Troisième Dissertation, sous le titre de « positivisme[1] »).

2. La typologie, étude de l'homme du nihilisme

« Ainsi en passant du genre à l'espèce, l'anthropologie se fait typologie, et comme cette espèce à son tour, bien qu'elle soit étroitement solidaire des caractères les plus essentiels et les plus nécessaires du genre, a pourtant des origines, une histoire, et assurément aussi un minimum de contingence, cette typologie se présentera elle-même comme l'analyse à la fois critique et historique d'une certaine forme d'homme, ou encore, d'une certaine aventure de l'humanité, en fait, son aventure moderne[2]. »

Nietzsche va étudier quel type humain produit le nihilisme et comment le nihilisme façonne l'homme.

L'esprit scientifique ne représente pas le caractère, déterminé de toute éternité, de ce qui serait un « genre » humain ; il est une certaine manière selon laquelle l'esprit humain s'est fait lui-même à partir de la suprématie d'un certain état d'esprit. Suprématie qui parle encore une fois d'un affrontement, d'une usurpation, d'une ré-action : du travail de cet « esprit de vengeance » dont Nietzsche fait le principe du nihilisme sous toutes ses formes, la victoire d'une certaine « espèce d'homme », c'est-à-dire d'un *type* humain. Que ressentiment, mauvaise conscience, idéal ascétique soient les paradigmes du nihilisme, signifie que l'esprit de vengeance, dont le nihilisme est l'accomplissement victorieux, n'est pas un accident psychologique parmi d'autres, mais ce qui définit notre psychologie tout entière : l'opposition de la connaissance et de la vie, l'aliénation de la vie dans la connaissance.

Sous la mosaïque des morales, Nietzsche a repéré une certaine régularité – la répétition de certains traits se liant entre eux – dans laquelle se sont révélés « deux types fondamentaux » organisés dans une dialectique différentielle : le type de l'esclave et le type du maître[3].

Le type est le symptôme d'un état donné de la volonté de puissance, d'une qualité de la puissance, et donc du rapport des forces engagées dans un affrontement. Le type parle toujours d'un état du rapport des forces. Que le triomphe des forces réactives soit constitutif de l'homme, de l'homme actuel, indique à Nietzsche que l'homme est quelque chose qui se fait, que l'homme est toujours, en puissance, à faire. Si le « type humain » est une

1. *Généalogie*, III, §§ 23-25, pp. 172-181.
2. H. Birault, *Étude de l'aphorisme 344 du Gai Savoir*, *op. cit.*, p. 38.
3. La typologie de Nietzsche ne se réduit pas à un dualisme : les figures du maître et de l'esclave admettent une gamme très variée de nuances, de spécifications, de combinaisons. Voir *Par-delà...*, § 260.

qualité de la volonté de puissance, alors il est possible de vouloir d'autres types, non plus « humain, trop humain » mais inhumain, surhumain. Il faut que la volonté de puissance puisse vouloir le surhomme. C'est là le « joyeux message » de Zarathoustra : une autre manière de penser l'homme, non plus négative (vengeance, ressentiment, culpabilité) mais positive ou plutôt affirmative.

3. Le nihilisme passif : étude de ses trois étapes

Dans la *Généalogie*, Nietzsche étudie le nihilisme passif et son développement. Il distingue trois étapes : le ressentiment, la mauvaise conscience et l'idéal ascétique.

• Le ressentiment

« Cette inversion du regard appréciateur – ce point de vue nécessairement tourné vers l'extérieur plutôt que sur l'intérieur – appartient en propre au ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin pour prendre naissance, d'un monde hostile et extérieur : il lui faut, pour parler physiologiquement, des stimulants extérieurs pour agir – son action est foncièrement une réaction[1]. »

Le ressentiment est étudié dans la Première Dissertation. Son point de départ est la différence entre les maîtres et les esclaves. Deux manières possibles de sortir de son état s'offrent à l'esclave : soit il peut s'efforcer de devenir lui-même un maître, soit il peut se révolter contre son état. La première solution étant très dure, car il s'agirait de changer de « nature », c'est la seconde solution qui a été mise en œuvre. L'esclave va donc reconnaître sa différence avec le maître, il va reconnaître la morale du maître, mais pour la nier. Le ressentiment est un re-sentiment, comme la réaction est une réaction : c'est un sentiment qui s'oppose à un autre sentiment, au sentiment de puissance. Le ressentiment est ainsi le sentiment propre de la réaction, il s'exerce contre tout ce qui est actif, l'esclave ne pouvant pas agir lui-même.

Le ressentiment relève ainsi à la fois de la jalousie et de l'accusation. L'esclave étant jaloux de la puissance des maîtres, il va les accuser. Et il va précisément les accuser du fait que lui ne peut pas agir, est faible et malheureux. Il va chercher à créer un sentiment de honte chez les maîtres, faire en sorte qu'ils aient honte de leur force, de leur possibilité d'agir[2]. Le ressentiment va donc penser la volonté de puissance du fort, du maître, comme une haine envers les esclaves : c'est le passage du « je veux » à « je lui en veux ». Le ressentiment transforme ainsi la volonté affirmative des maîtres en volonté négative, en volonté de vengeance.

L'esclave étant impuissant, il n'est pas capable de tuer les maîtres. Sa seule possibilité d'action est alors d'essayer de les affaiblir ; c'est dans ce but qu'il les accuse : « C'est ta faute » si je suis tel que je suis. Le ressentiment est bien le sentiment d'une force, celle des esclaves, qui ne peut pas agir.

1. *Généalogie*, I, § 10, p. 68.
2. Voir, en particulier, dans *Généalogie*, I, § 13, pp. 74-76, la métaphore des aigles et des agneaux.

• La mauvaise conscience

« Tous les instincts qui ne se libèrent pas vers l'extérieur se retournent en dedans – c'est là ce que j'appelle l'intériorisation de l'homme[1]. »

Le point de départ de la mauvaise conscience est la perversion des instincts et leur intériorisation. Nietzsche est ici très près de Freud, en tout cas dans la localisation du mécanisme essentiel : l'émergence d'une intériorité dans la déviation des instincts primaires ; l'agressivité, instinct vital, qui ne peut plus être dirigée vers l'extérieur est retournée contre l'individu lui-même, c'est-à-dire sa personne propre. Cette intériorisation, pour être supportée, doit être doublée d'une « sublimation » : ce que Nietzsche repère comme étant l'essence de la civilisation dans ses formes les plus « nobles », les plus valorisées, telles que le droit, la justice.

La mauvaise conscience est à comprendre comme une intériorisation du ressentiment : le ressentiment se retourne contre les faibles eux-mêmes. En séparant la force de l'action, en refusant à la force d'agir (ce qu'ils reprochaient aux maîtres), les esclaves ne suppriment pas la force, mais la contraignent à s'intérioriser : ils ne la détruisent pas, ils la refoulent. La force se retourne donc contre elle-même, il y a une intériorisation de la faute, de la culpabilité. L'homme de la mauvaise conscience ne dit plus : « C'est ta faute », comme l'homme du ressentiment, il dit : « C'est ma faute ».

Les esclaves finissent donc par s'accuser eux-mêmes, par voir en eux-mêmes la cause de leur propre souffrance. On assiste ainsi, avec la mauvaise conscience, à une sorte d'oubli des maîtres : ce ne sont plus les maîtres qui sont tenus pour responsables. Les esclaves ont alors une illusion de la maîtrise, ils se mettent à la place des maîtres, en s'accusant eux-mêmes de leur impuissance, de leur malheur. Ils ne disent plus « vous, les méchants », mais « nous, les méchants ».

On peut repérer deux étapes dans la formation de la mauvaise conscience. La première est l'intériorisation de la force et son retournement contre soi, cette intériorisation étant cause de souffrance. La deuxième est une spiritualisation de cette douleur. Pour lui donner un sens, l'individu va se penser coupable d'une faute, d'un péché. La mauvaise conscience a donc pour effet la création d'un monde pur d'idéaux : le monde de l'idéal ascétique qui est substitué à l'idéal des maîtres.

• L'idéal ascétique

« L'idéal ascétique a sa source dans l'instinct prophylactique d'une vie en voie de dégénérescence qui cherche par tous les moyens à subsister, qui lutte par tous les moyens pour son existence ; il est l'indice d'une dépres-

1. *Généalogie*, II, § 16, p. 112.

sion et d'un épuisement physiologique partiels, contre lesquels se raidissent sans cesse les instincts les plus profonds et les plus intacts de la vie, combattant par l'invention d'artifices toujours nouveaux. L'idéal ascétique est un de ces moyens[1]. »

L'idéal ascétique apparaît comme une contradiction : c'est une existence à contresens, une volonté à contresens. L'idéal ascétique réalise la contradiction d'une vie qui s'oppose à la vie, qui la contredit. Il exprime la volonté d'une vie faible, malade d'elle-même qui veut la négation de la vie.

Mais comment comprendre cette production monstrueuse ? L'idéal ascétique est la rationalisation de la souffrance que provoquent le retournement et l'intériorisation des instincts. On passe du « je souffre » au « je *veux* souffrir » et plus encore au « le bien *est* de vouloir souffrir ». L'ascétisme réalise au niveau spirituel ce que la faiblesse a opéré au niveau instinctuel : l'opposition de la vie à elle-même, le retournement de la force contre elle-même. C'est donc une négation de la vie au nom de valeurs supérieures.

« Que veulent-ils enfin ? Représenter tout au moins la justice, l'amour, la sagesse, la supériorité – telle est l'ambition de ces "inférieurs", de ces malades[2] ! »

L'homme de l'idéal ascétique ne cesse donc pas de vouloir ; l'ascétisme est encore de la volonté de puissance, même si c'est une volonté de puissance qui veut le néant. Sa source est dans « les instincts les plus profonds et les plus intacts de la vie » par lesquels celle-ci cherche désespérément à se conserver, à résister au dépérissement.

Le prêtre apparaît alors comme le « médecin » de cette vie malade. Mais un médecin qui a compris qu'il ne peut conserver son pouvoir qu'en « empoisonnant » en même temps qu'il soigne, car son pouvoir n'existe que tant que dure la maladie. Le prêtre doit donc entretenir le travail pathogène du ressentiment. Il l'entretient en le déviant encore une fois : il faut persuader le malade qu'il est malade par sa propre faute. Il faut que le malade veuille sa maladie. Le prêtre est celui qui met la volonté et sa puissance au service de l'idéal ascétique.

Dans cet asservissement, la volonté ré-agit. Ce que Nietzsche désigne comme une tendance profonde de la vie : la tendance à l'anéantissement ; la volonté d'anéantissement s'exprime culturellement comme nihilisme.

« L'homme préfère encore avoir la volonté du néant que de ne point vouloir du tout[3]. » Le nihilisme est ce qui veut le néant : ce qui déprécie la vie, le monde réel, au profit du néant d'un monde transcendant, métaphysique ; monde platonicien où évoluent les dieux, les Idées, les valeurs morales. Mais l'essentiel est de comprendre le nihilisme, en cela même, comme une ultime tentative d'adaptation de la vie : si la vie est la volonté, alors la volonté veut plutôt le néant que de ne rien vouloir du tout. L'ascétisme, parce qu'il est contre-nature, est le premier idéal que s'est donné la vie, même s'il s'agit de la vie servile, et d'une vie malade. À travers cet idéal, celle-ci s'apparaît à elle-même comme sensée.

La modernité est le dernier avatar du travail du ressentiment, de la vengeance : c'est le temps du ressentiment devenu conquérant. L'idéal ascétique fournit les idéaux politiques comme scientifiques. Socialisme et positivisme apparaissent à Nietzsche comme les figures ultimes de l'idéal servile, le dernier acte, l'attaque frontale portée contre les « forts », contre la vie. Mais Nietzsche identifie en cet accomplissement même l'infinie puissance de la volonté. Jusqu'à la révélation de Zarathoustra il n'y avait pas d'autre idéal qu'ascétique. À partir de Zarathoustra il y a désormais un contre-idéal, le deuxième grand idéal, et, celui-ci, conforme à la vie. Pour la vie. Le surhomme est ce qui met l'infinie puissance de la volonté au service de la vie, pour un infini dépassement (et non plus anéantissement) de la vie par elle-même. C'est cet engagement au côté de la vie que Nietzsche annoncera comme temps de la « Grande Politique ». Politique des siècles à venir, d'une autre histoire de l'humanité ouverte par le dépassement des valeurs nihilistes. Et dont le nouveau calendrier commencera avec la transvaluation de toutes les valeurs.

La question juive

Voir *Généalogie*, I, § 7, § 8, § 16.

Dans la Première Dissertation, Nietzsche décrit le peuple juif comme le peuple par excellence du ressentiment et de l'esprit de vengeance. « [...] c'est avec les Juifs que commence la révolte des esclaves dans la morale[1]. » Il convient de comprendre, pour ne pas interpréter à contresens les propos de Nietzsche, que l'analyse qu'il propose du peuple juif n'est pas une analyse antisémite, raciste. Si Nietzsche s'intéresse au peuple juif, c'est en tant que généalogiste de la morale. Il ne porte pas de jugement moral sur les juifs, il ne les condamne pas. Il les étudie en tant que type et, s'il les critique, parfois de façon véhémente, c'est une critique du même ordre que celle des psychologues anglais, des libres penseurs ou des philosophes. On ne peut donc pas croire que Nietzsche « en veut » aux juifs, comme les nazis, les antisémites « en veulent » aux juifs.

Bien au contraire, Nietzsche semble plutôt admirer le peuple juif, en tant que peuple qui a su s'imposer, imposer sa morale. S'il le présente comme le peuple du ressentiment, donc à placer du côté des faibles, Nietzsche est loin de le mépriser.

1. *Généalogie*, III, § 13, p. 147.
2. *Ibid.*, § 14, p. 150.
3. *Ibid.*, § 28, p. 186.

1. *Généalogie*, I, § 7, p. 65.

La position de Nietzsche à l'égard des juifs est donc ambiguë : à la fois admiration de leurs qualités (intelligence, faculté d'adaptation, ténacité), et constat que leur mode d'action est la réaction. Mais cette ambiguïté doit être préservée, précisément afin de ne pas transformer les propos de Nietzsche sur les juifs en propos antisémites.

Il est donc d'une extrême importance de garder toujours à l'esprit dans quel contexte, dans quelle visée, Nietzsche parle des juifs. Le texte ci-dessous, extrait de *L'Antéchrist*, fait le point sur la perspective dans laquelle Nietzsche analyse le peuple juif :

« Dans ma *Généalogie de la morale*, j'ai présenté pour la première fois psychologiquement l'opposition entre une morale noble et une morale du ressentiment, l'une née d'un non à l'égard de l'autre : mais c'est la morale judéo-chrétienne à l'état pur. Pour pouvoir dire "non" en réponse à tout ce qui représente le mouvement ascendant de la vie, à tout ce qui est bien né, la puissance, la beauté, l'affirmation de soi sur terre, il fallut que l'instinct du ressentiment, devenu génie, s'inventât un autre monde, d'où cette affirmation de la vie nous apparût comme le mal, la chose réprouvable en soi. Psychologiquement parlant, le peuple juif est celui qui possède la force vitale la plus tenace. Transporté dans des conditions impossibles, il prend parti, librement, par une profonde intelligence de conservation, pour tous les instincts de décadence – non qu'il soit dominé par eux, mais il a deviné une puissance qui pouvait l'imposer contre le "monde". Les juifs sont à l'opposé de tous les décadents : ils ont dû les représenter jusqu'à faire illusion, ils ont su se mettre à la tête des tous les mouvements de décadence, avec un *nec plus ultra* du génie de comédien (– avec le christianisme de saint Paul –), pour en faire quelque chose qui fût plus fort que tous les partis affirmant la vie[1]. »

Il est possible de faire le point sur la question juive chez Nietzsche à partir de ce texte :

- Les juifs représentent pour Nietzsche la figure historique de la révolte des esclaves contre les maîtres. Nietzsche qualifie le peuple juif de peuple du ressentiment par excellence, de peuple sacerdotal, le pouvoir étant aux mains des prêtres, et les valeurs étant celles de l'idéal ascétique. Le peuple juif se situe par rapport aux autres peuples comme le « peuple élu », c'est-à-dire qu'il comprend son existence comme une élection surnaturelle. Le judaïsme est donc un point de vue sacerdotal. Il ne s'agit pas de déterminisme biologique, de question de race, mais bien plus de conjoncture historique. Chez Nietzsche, le « problème juif » est indissociable du processus de moralisation étudié par la généalogie, et plus précisément de la constitution du prêtre et de l'idéal ascétique en Occident. C'est donc exclusivement dans cette perspective que la « question juive » se pose pour Nietzsche.

- Le peuple juif est présenté comme un peuple passionné pour la vie, mais qui s'est tourné vers la faiblesse. Il y a donc une ambiguïté : les juifs participent à la fois des maîtres et des esclaves. Ce sont des maîtres-esclaves, ou des esclaves-maîtres. Le seul moyen qu'ils aient trouvé en effet pour accomplir leur volonté de vie, leur volonté de puissance, a été de se tourner vers le « non ». Ce sont donc bien des forces réactives qui sont à l'œuvre. Mais il s'agit en quelque sorte d'une supercherie, d'une fourberie : le peuple juif a rusé. Et il a pu s'imposer par ce détour (ce qui est plutôt une preuve d'intelligence, puisque leur morale a triomphé, contrairement à celle des maîtres[1]).

- Enfin les juifs sont ceux qui ont réussi le coup de force de renverser les valeurs. C'est avec eux que le ressentiment devient créateur, que la morale des esclaves fait son apparition. Loin de les mépriser comme peuple de « faibles », Nietzsche semble plutôt les admirer, malgré les conséquences néfastes de ce renversement (la décadence). « Les juifs ont réussi ce prodigieux renversement des valeurs qui, pour quelques millénaires, a donné à la vie terrestre un attrait nouveau et dangereux : leurs prophètes ont fondu en une seule notion, celles de "riche", "impie", "violent", "sensuel", et pour la première fois ont donné un sens infamant au mot "monde"[2]. » Ce renversement des valeurs, s'il est le point de départ d'une longue maladie, s'il a fait de l'homme un homme malade, a en même temps le mérite de l'avoir transformé en « animal intéressant », lui donnant une profondeur que les maîtres n'avaient pas.

Enfin, une dernière remarque sur l'attitude de Nietzsche à l'égard de l'antisémitisme permettra de clore ce faux débat sur sa soi-disant haine des juifs. Nietzsche a toujours critiqué de façon virulente les propos racistes envers les juifs : « [...] et je ne puis les souffrir non plus, ces nouveaux spéculateurs en idéalisme, ces antisémites qui aujourd'hui se font l'œil chrétien, aryen et bonhomme et par un abus exaspérant du truc d'agitateur le plus banal, je veux dire la pose morale, cherchent à soulever tout l'élément "bête à cornes" d'un peuple[3]. » Si Nietzsche devait haïr quelque chose, ce serait donc plus l'antisémitisme et sa bêtise que le judaïsme. Les lignes suivantes montrent en effet qu'il est bien éloigné d'une critique raciste du peuple juif : « Or les Juifs constituent sans aucun doute la race la plus forte, la plus résistante et la plus pure qui existe actuellement en Europe ; ils savent s'imposer même dans les conditions les plus dures (mieux même que dans des conditions favorables) grâce à de mystérieuses vertus qu'on voudrait maintenant qualifier de vices, grâce surtout à une foi décidée qui n'a pas à éprouver de honte en présence des idées modernes[4]. »

1. *L'Antéchrist*, § 24.

1. *Généalogie*, I, § 16, pp. 80-83.
2. *Par-delà...*, § 46.
3. *Généalogie*, III, § 26, p. 182.
4. *Par-delà...*, § 251.

Sujet de dissertation

La croyance religieuse est-elle une consolation pour les faibles ?

Analyse du sujet

• La formulation du sujet est polémique. La foi serait une consolation pour les faibles… en raison de leur faiblesse ? C'est traiter la foi de façon provocatrice, et peut-être réductrice. Mais il convient de donner tout son poids à cette provocation.

Avant tout, il est indispensable d'analyser précisément les termes du sujet.

• La croyance religieuse : c'est un acte de foi, une adhésion subjective, un assentiment. La croyance est un acte psychologique qui doit être distingué du domaine de la raison. Ce que je sais, je n'ai pas besoin d'y croire.

• Qu'est-ce qu'une consolation ? C'est un soulagement, un réconfort à une peine, une douleur, une souffrance. Une consolation ne supprime pas la douleur, ne la soigne pas, mais elle l'apaise quelque peu. La cause de la douleur n'est pas supprimée par la consolation, elle reste active. Une comparaison avec la médecine peut aider à mieux comprendre : une consolation n'est pas un médicament qui soigne pour guérir mais un médicament qui soulage la douleur, qui ne s'attaque donc pas aux causes de la maladie, mais qui concerne seulement ses effets.

• Les faibles s'opposent aux forts soit physiquement, soit psychologiquement, soit intellectuellement. Un faible peut manquer de vigueur physique, ou manquer de force morale, ou encore manquer de capacités intellectuelles. Les faibles manquent de résistance, ils ne sont pas capables de lutter. Le terme *faible* ne peut donc être compris que par rapport à son opposé, *fort*. Il faudra réfléchir à la légitimité de cette opposition : n'est-elle pas abusive, excessive ? (Attention, si la distinction faible-fort opérée par Nietzsche dans la *Généalogie* peut être utilisée, il convient de ne pas s'y limiter.)

Le sujet étant polémique, il faut le provoquer, lui poser des questions qui mettront à jour ses présupposés.

• La religion est présentée comme une consolation, un soulagement. Mais de quoi soulage-t-elle les faibles ? Quelle souffrance apaise-t-elle ?

• La définition de la religion proposée par le sujet exclut les forts. Il faudra s'interroger sur le sens de cette exclusion. Pourquoi les forts n'auraient-ils pas besoin de la croyance religieuse ?

• La religion se limite-t-elle à répondre à un besoin ? Relève-t-elle exclusivement de la sphère de l'utile ? Et si l'on n'en avait plus besoin, cesserait-on de croire en Dieu ?

Problématique

• Le sujet propose une définition de la foi. La foi serait une consolation pour les faibles. Il va donc falloir chercher à tester cette définition, à vérifier si elle est acceptable ou non, et donc si elle expose bien la véritable nature de la religion. Dans le cas d'une réponse négative, il faudra alors chercher à proposer une autre définition de la religion qui pourra lui être opposée.

• Il faudra donc se demander ce qu'est la foi en Dieu et quels sont ses fondements.

• Ne croit-on en Dieu que par faiblesse, pour se réconforter d'un mal, d'une misère ? Cette explication peut-elle être suffisante pour épuiser le sens du phénomène religieux ?

Plan

I. Consoler est une fonction essentielle de la religion

1. La religion console ceux qui sont asservis

« La religion est un opium pour le peuple ». Il est possible de reprendre les analyses marxistes de la religion. La religion est un soutien pour ceux qui sont asservis économiquement et socialement. Elle les aide à accepter passivement leur situation, en se projetant dans un autre monde. « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Cette phrase du Christ permet de tenir la vie sur terre pour accidentelle, sans importance, et de justifier l'absence de révolte (l'impuissance à se révolter). La religion, en consolant le peuple, l'endort.

Si croire en Dieu est utile pour le peuple, en revanche une telle croyance semble inutile pour ceux qui le gouverne, mais sans doute aussi pour les peuples libres.

La conception des faibles sous-entendue ici est donc trop particulière. Les faibles, ceux qui ont besoin de croire en Dieu, ne sont pas seulement les pauvres. Il faut élargir la définition des faibles.

2. La religion console ceux qui sont impuissants à vivre

On peut ici reprendre les analyses proposées par Nietzsche dans la Troisième Dissertation de la *Généalogie* (en particulier les §§ 13 à 17, pp. 147-161). La religion concerne les faibles, ceux qui ont une volonté de puissance malade, et qui souffrent de ne pas pouvoir jouir positivement de la vie.

« Toutes les grandes religions ont eu pour objet principal de combattre une certaine lassitude, un certain accablement devenu épidémique[1]. »

1. *Généalogie*, III, § 17, p. 157.

La religion apparaît comme un calmant pour la maladie de la vie. Elle offre aux faibles, incapables de vivre cette vie-ci, l'espoir d'une autre vie, et justifie leur souffrance actuelle. La religion est donc bien une consolation pour les faibles : ils savent pourquoi ils souffrent et ils espèrent ne plus souffrir un jour.

La religion apparaît comme un soulagement de la vie. Elle protège le faible, elle lui donne la force qu'il n'a pas, et elle lui donne de l'espoir. Elle semble donc être inutile pour ceux qui ont une volonté de puissance, une volonté de vivre, ceux qui sont en bonne santé : les forts.

On peut se demander si ce mal de vivre qu'apaise la religion ne concerne pas tous les hommes, donc tout autant les forts que les faibles. La religion serait une consolation, mais une consolation de la maladie humaine : du fait d'être homme.

Et s'agit-il seulement d'une consolation ?

II. Le besoin de croire est inhérent à tout homme

1. La religion console l'homme d'être seulement un homme

La religion ne s'adresse pas seulement à certains, mais à tous. Le besoin d'absolu, d'idéal est partagé par tous. Ce besoin s'explique par la situation de l'homme : un milieu entre le fini et l'infini. L'homme se ressent à la fois comme élément du monde naturel et comme étranger à ce monde, du moins différent de lui. L'homme se sent à la fois faible et fort : il est désemparé. Cette idée peut être développée à l'aide des analyses de Pascal dans les *Pensées* : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant[1]. »

Ce serait donc parce que l'homme est un être rationnel, qu'il serait porté à croire. Donc, croyance et raison ne s'opposeraient peut-être pas autant qu'on pourrait le penser de prime abord. Et l'homme pourrait se définir comme un être croyant.

Mais ce besoin de croire peut-il être alors compris seulement comme une consolation ?

2. Croire est une caractéristique humaine

Il est trop réducteur de définir la croyance religieuse comme une consolation. Ce peut être tout autant une consolation de la misère de l'homme, de sa faiblesse, qu'une reconnaissance de sa grandeur, de sa force.

On pourrait objecter que, pourtant, certains semblent pouvoir parfaitement se passer de la religion. Mais peut-être ne faut-il pas limiter la croyance religieuse à la foi en Dieu. Le besoin de croire en un idéal peut s'exprimer de multiples façons. Dieu n'est pas le seul idéal que les hommes se sont inventé. Par exemple, croire en l'amour, croire en une idéologie politique sont d'autres formes de croyances.

1. *Pensée* 347.

Commentaire d'extrait

La révolte des esclaves dans la morale

La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un « non » à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est « différent » d'elle, à ce qui est son « non-moi » : et ce non est son acte créateur. Cette inversion du regard appréciateur – ce point de vue *nécessairement* tourné vers l'extérieur plutôt que sur soi-même – appartient en propre au ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin, pour prendre naissance, d'un monde hostile et extérieur : il lui faut, pour parler physiologiquement, des stimulants extérieurs pour agir – son action est foncièrement une réaction. Le contraire a lieu, lorsque l'évaluation des valeurs est celle des maîtres : elle agit et croît spontanément, elle ne cherche son antithèse que pour s'affirmer soi-même avec encore plus de joie et de reconnaissance, – son concept négatif « bas », « commun », « mauvais » n'est qu'un pâle contraste né tardivement en comparaison de son concept fondamental, tout imprégné de vie et de passion, ce concept qui affirme : « Nous les aristocrates, nous les bons, les beaux, les heureux ! »

Nietzsche, *Généalogie*, Première Dissertation, § 10, pp. 67-68.

Problème

Comment les valeurs morales sont-elles créées ?

Thèse

Il existe deux créations opposées : celle des maîtres et celle des esclaves. Les maîtres créent positivement des valeurs, les esclaves créent leurs valeurs en réaction à celles des maîtres.

Plan du texte

1. Origine de la révolte des esclaves :
la création d'une nouvelle morale par le ressentiment.
2. Comparaison entre la création par les maîtres et la création par les esclaves :
– la morale des maîtres est une affirmation de soi ;
– la morale des esclaves est une négation de l'autre.

Développement

Situation du texte

Ce texte se situe dans la continuité du § 7, où Nietzsche indiquait que « c'est avec les Juifs que commence la révolte des esclaves dans la morale ». Dans le § 10, il se propose d'analyser ce qu'est la révolte des esclaves, et de définir quelles sont ses caractéristiques. Cependant cette continuité entre le § 7 et le § 10 pose problème. Dans le § 7, Nietzsche opposait les prêtres aux guerriers, et dans le § 10, il oppose les esclaves aux nobles. Faut-il, alors, assimiler les esclaves aux prêtres ? Y a-t-il une réelle continuité dans l'analyse nietzschéenne ? Il est possible de comprendre cette différence en repérant que Nietzsche ne propose pas une opposition entre des castes sociales, mais entre des types psychologiques. Or le prêtre, comme l'esclave, se caractérise par une volonté de puissance faible, négative.

Précision de vocabulaire

Cette difficulté nous invite à prendre garde à la définition nietzschéenne du maître et de l'esclave.

Le maître n'est pas celui qui possède le pouvoir politique, économique, social, mais c'est avant tout celui qui est créateur et qui se définit par une volonté de puissance affirmative. Le maître est le fort, celui qui agit. Il détient donc une puissance qui est essentiellement spirituelle : c'est un artiste.

De même, l'esclave n'est pas celui qui est dominé, qui appartient au maître. Ce n'est pas son esclave au sens sociologique du terme. L'esclave est faible, il possède une volonté de puissance négative, malade, car il est incapable de créer à partir de lui-même, de faire acte de création authentique.

Ce qui caractérise les relations de l'esclave avec le maître va donc être le ressentiment. L'esclave est envieux, jaloux de la force créatrice du maître. Il voudrait pouvoir lui voler sa force mais, comme c'est impossible, il va haïr le maître et va vouloir lui faire payer le fait qu'il ne peut pas devenir semblable à lui. Ce sentiment est appelé par Nietzsche le *ressentiment*. C'est un sentiment de rancœur, de rancune et d'envie ressenti par celui qui ne peut pas créer positivement – l'esclave – devant celui qui a la force de créer.

Analyse des outils conceptuels employés par Nietzsche

La compréhension de la révolte des esclaves en morale repose tout entière sur l'opposition entre actif et réactif. En effet pour définir la logique de la faiblesse propre aux esclaves, pour comprendre comment la faiblesse devient elle aussi créatrice, Nietzsche propose une analyse comparative. Il n'est possible de comprendre la création de la faiblesse qu'à partir de la logique de la création de la force. Cette perspective est nécessaire, du fait même que la création de la faiblesse est une réaction et non une création pure.

Cette opposition entre actif et réactif se retrouve dans les trois aspects de la comparaison entre la création des maîtres et celle des esclaves.

On peut repérer trois oppositions :

• Une opposition entre la spontanéité et la réaction. La spontanéité caractérise les forts, les maîtres, ils agissent à partir d'eux-mêmes, ils sont le moteur de leurs actions. La réaction caractérise les faibles, les esclaves. Ils n'agissent pas par eux-mêmes, mais leur action exige un stimulus extérieur, une cause différente d'eux, extérieure à eux (cette cause sera précisément les maîtres). Ainsi, dans le cadre de la force, l'action est spontanée, il y a une réalisation immédiate de la volonté de puissance. En revanche, dans le cadre de la faiblesse, l'action est toujours seconde, elle ne peut être qu'une réaction à une action antérieure et extérieure. Il faut donc qu'il y ait un obstacle : les esclaves, pour devenir créateurs, doivent se situer dans un monde hostile et qu'ils jugent être tel.

• Une opposition entre un pôle de référence intérieur et un pôle de référence extérieur. Les maîtres se situent dans le cadre d'une communauté, celle de leurs semblables. Les forts se reconnaissent entre eux comme étant forts. Leur identité se construit en référence à ce qui leur ressemble : les autres individus forts. Au contraire, les esclaves se situent en référence à ce qu'ils ne sont pas. Ils ne prennent pas conscience de leur force au sein d'une communauté de semblables, mais ils le font par différenciation d'une communauté à laquelle ils n'appartiennent pas et à laquelle ils ne peuvent pas appartenir : le monde des maîtres. Leur pôle de référence fondamental est donc le dissemblable, le différent, ce qui leur est étranger, alors que le pôle fondamental de référence des maîtres est le semblable, le familier.

• Une opposition entre l'acquiescement et le ressentiment. L'acquiescement caractérise les maîtres, le ressentiment caractérise les esclaves. Le premier geste de la morale des maîtres est de dire oui au semblable, de se reconnaître soi-même comme valeur fondamentale. Et cet acquiescement se fait dans la joie. Le maître est fier d'être celui qu'il est. Si le maître est joyeux, s'il crée ses valeurs dans la joie, c'est parce qu'il est satisfait de ce qu'il est et de ce qu'il fait : être un créateur. C'est le fait de voir sa force à l'œuvre qui lui procure cette joie. Et c'est le fait de dire oui, d'être capable d'acquiescer qui définit sa force. Seul un être fort peut dire oui. À l'inverse, l'esclave est incapable de dire oui à ce qu'il est, il n'est pas fier, satisfait. Il ne se définit pas à partir de lui, mais à partir de l'autre, celui qu'il n'est pas. Son acte créateur va donc être le produit du ressentiment : un non à ce qu'il n'est pas, un non au dissemblable. L'esclave n'acquiesce pas, il rejette. Ce rapport conflictuel au maître est ce qui fonde la création de la morale de l'esclave, ce qui la rend possible. Le rapport à l'opposé, au maître, est donc un rapport créatif : c'est

une hostilité, une haine active ; alors que le rapport à l'opposé pour le maître, donc le rapport à l'esclave, est très secondaire : c'est un rapport d'ignorance, de mépris, de distance.

On peut donc repérer que la logique de la création chez l'esclave est l'inverse de la logique de la création chez le maître. Le maître crée à partir de l'affirmation de soi, et la reconnaissance du différent, de l'esclave est improductive, elle est sans intérêt pour lui. Il se suffit à lui-même pour créer ses valeurs. En revanche, l'esclave est incapable de rien créer à partir de lui, de façon positive, en affirmant sa propre valeur. Mais son opposition au maître, au différent, va être créatrice. C'est à partir de l'opposition, du conflit qu'il devient créateur. Les conditions de la création de l'esclave sont donc l'exacte antithèse de celles du maître. La faiblesse et la force procèdent de façon inverse.

Cette opposition se retrouve dans la suite du texte, avec la différence entre la valeur du mauvais pour le maître et la valeur du méchant pour l'esclave.

Prolongements

1. Quelle différence est impliquée par le fait de présenter la morale comme une création humaine, et non plus comme quelque chose qui est imposé à l'homme ?

2. Ce texte propose une explication psychologique et physiologique de la création des valeurs morales. En quoi ce type de réflexion peut-il conduire à une réévaluation de la morale, réévaluation qui entraîne sa désacralisation ?

Autour de l'œuvre

Nous avons regroupé ici quelques textes auxquels Nietzsche se réfère plus ou moins directement dans la *Généalogie*, dans l'intention d'illustrer mais aussi de mieux faire comprendre la puissance et l'ampleur de la critique généalogique. D'Héraclite à Engels, les coups de marteau de la philosophie nietzschéenne brisent les idoles dont l'ombre portée obscurcissait en l'homme la vision de soi-même et, par là, empêchait paradoxalement la réalisation de l'impératif socratique du « Connais-toi toi-même ».

Chacun de ces textes est à analyser selon la perspective nietzschéenne qui permet, en posant la question généalogique : « Qui parle ? », de les lire comme *symptômes*, comme effet d'une évaluation particulière, d'un point de vue sur la vie ; il faut se demander, à chaque fois, de quelle nature est la *puissance* qui agit sur le vouloir du philosophe.

Platon, Luther, Kant et Schopenhauer, dont des textes sont proposés ici, ont déjà été présentés dans les **Problématiques essentielles** (Les principales références philosophiques utilisées par Nietzsche, p. 30). Nous vous conseillons de vous y reporter.

HÉRACLITE – Voir *Généalogie*, II, § 16 ; III, § 8

Philosophe grec du VIe-Ve siècle av. J.-C. Il ne nous est parvenu que des fragments de son livre *De la nature*, où il fait du feu, du combat, et donc du devenir, le principe de toutes choses.

(93) – Le maître dont l'oracle est à Delphes ne dit ni ne cache rien, mais seulement signifie.

(19) – Ils ne savent ni entendre ni dire.

(116) – Il est donné à tous les hommes de se connaître eux-mêmes et de réfléchir.

(53) – Le combat est le père de toutes choses, le roi de toutes choses. Des uns il a fait des dieux, des autres, il a fait des hommes. Il a rendu les uns libres, les autres esclaves.

(80) – Il faut savoir que le combat est universel, que la justice est une lutte et que toutes les choses naissent selon la lutte et la nécessité.

(8) – Les contraires s'accordent et la belle harmonie naît de ce qui diffère. Toute chose naît de la lutte.

(58) – Le bien et le mal sont une seule chose [...].

(46) – Le temps est un enfant qui joue au trictrac ; son règne est celui d'un enfant.

(116) – Pour qui vaticine Héraclite ? Pour ceux qui errent dans la nuit, pour les sages, pour les inspirés [...].

(71) – On doit se souvenir de celui qui oublie où mène – le chemin.

(101) – Je me suis cherché moi-même.

Fragments originaux, in Jean Brun, *Héraclite*, éd. Seghers, 1965.

PLATON – Voir *Généalogie*, Avant-propos, § 5 ; I, § 1 ; III, § 18, 24, 25

– Or ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître, tiens pour assuré que c'est l'idée du bien ; dis-toi qu'elle est la cause de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont connues ; mais quelque belles qu'elles soient toutes deux, cette science et cette vérité, crois que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté, et tu ne te tromperas pas. Et comme dans le monde visible on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, mais qu'on aurait tort de les prendre pour le soleil, de même, dans le monde intelligible, on a raison de croire que la science et la vérité sont l'une et l'autre semblables au bien, mais on aurait tort de croire que l'une ou l'autre soit le bien ; car il faut porter plus haut encore la nature du bien.

– Tu lui prêtes une beauté bien extraordinaire, dit-il, s'il produit la science et la vérité et s'il est encore plus beau qu'elles : ce n'est pas certainement le plaisir que tu entends par là.

– Dieu m'en garde ! répliquai-je ; mais continue à considérer l'image du bien comme je vais dire.

– Comment ?

– Tu connaîtras, je pense, que le soleil donne aux objets visibles non seulement la faculté d'être vus, mais encore la genèse, l'accroissement et la nourriture, bien qu'il ne soit pas lui-même genèse.

– Il ne l'est pas en effet.

– De même pour les objets connaissables, tu avoueras que non seulement ils tiennent du bien la faculté d'être connus, mais qu'ils lui doivent pas surcroît l'existence et l'essence, quoique le bien ne soit point essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance.

Alors Glaucon s'écria plaisamment : « Dieu du soleil, quelle merveilleuse transcendance ! »

– C'est ta faute aussi, répliquai-je : pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet ?

– N'en demeure pas là, dit-il, et, à supposer que tu ne veuilles pas pousser plus loin, reprends au moins la comparaison avec le soleil, si tu as omis quelque chose.

– Sans doute, repris-je, j'ai omis bien des choses.

– Eh bien, maintenant n'en laisse pas une de côté, si mince qu'elle soit.

– J'ai peur d'en laisser, répondis-je, et beaucoup ; néanmoins je tâcherai, autant qu'il est possible en improvisant, de ne rien omettre.

– N'y manque pas, dit-il.

– Conçois donc, dis-je, qu'ils sont deux, comme nous l'avons dit, et qu'ils règnent, l'un sur le genre et le monde intelligibles, l'autre sur le monde visible, je ne dis pas le ciel : tu pourrais croire que je veux étaler ma science étymologique à propos de ce mot. Tu saisis bien ces deux espèces, le visible, l'intelligible ?

La République, livre VI, 508 *c*-509 *d*, trad. É. Chambry, éd. Les Belles Lettres, 1967.

ÉPICURE – Voir *Généalogie*, III, § 6, § 17

Philosophe grec du IVe siècle av. J.-C. Épicure professe une morale dans laquelle le bonheur est obtenu par la maîtrise des désirs.

Habitue-toi à penser que la mort n'est rien par rapport à nous ; car tout bien – et tout mal – est dans la sensation : or la mort est privation de sensation. Par suite la droite connaissance que la mort n'est rien par rapport à nous, rend joyeuse la condition mortelle de la vie, non en ajoutant un temps infini, mais en ôtant le désir de l'immortalité. Car il n'y a rien de redoutable dans la vie pour qui a vraiment compris qu'il n'y a rien de redoutable dans la non-vie. Sot est donc celui qui dit craindre la mort, non parce qu'il souffrira lorsqu'elle sera là, mais parce qu'il souffre de ce qu'elle doit arriver. Car ce dont la présence ne nous cause aucun trouble, à l'attendre fait souffrir pour rien. Ainsi, le plus terrifiant des maux, la mort, n'est rien par rapport à nous, puisque, quand nous sommes, la mort n'est pas là, et, quand la mort est là, nous ne sommes plus. Elle n'est donc en rapport ni avec les vivants ni avec les morts, puisque, pour les uns, elle n'est pas, et que les autres ne sont plus. Mais la foule fuit la mort tantôt comme le plus grand des maux, tantôt comme la cessation des choses de la vie. Le sage, au contraire, ne craint pas de ne pas vivre : car ni vivre ne lui pèse ni il ne considère comme un mal de ne pas vivre. Et comme il ne choisit pas du tout la nourriture la plus abondante mais la plus agréable, de même ce n'est pas le temps le plus long dont il

(71) – On doit se souvenir de celui qui oublie où mène le chemin.

(101) – Je me suis cherché moi-même.

Fragments originaux, in Jean Brun, *Héraclite*, éd. Seghers, 1965.

PLATON – Voir *Généalogie*, Avant-propos, § 5 ; I, § 1 ; III, § 18, 24, 25

– Or ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître, tiens pour assuré que c'est l'idée du bien ; dis-toi qu'elle est la cause de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont connues ; mais quelque belles qu'elles soient toutes deux, cette science et cette vérité, crois que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté, et tu ne te tromperas pas. Et comme dans le monde visible on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, mais qu'on aurait tort de les prendre pour le soleil, de même, dans le monde intelligible, on a raison de croire que la science et la vérité sont l'une et l'autre semblables au bien, mais on aurait tort de croire que l'une ou l'autre soit le bien ; car il faut porter plus haut encore la nature du bien.

– Tu lui prêtes une beauté bien extraordinaire, dit-il, s'il produit la science et la vérité et s'il est encore plus beau qu'elles : ce n'est pas certainement le plaisir que tu entends par là.

– Dieu m'en garde ! répliquai-je ; mais continue à considérer l'image du bien comme je vais dire.

– Comment ?

– Tu connaîtras, je pense, que le soleil donne aux objets visibles non seulement la faculté d'être vus, mais encore la genèse, l'accroissement et la nourriture, bien qu'il ne soit pas lui-même genèse.

– Il ne l'est pas en effet.

– De même pour les objets connaissables, tu avoueras que non seulement ils tiennent du bien la faculté d'être connus, mais qu'ils lui doivent pas surcroît l'existence et l'essence, quoique le bien ne soit point essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance.

Alors Glaucon s'écria plaisamment : « Dieu du soleil, quelle merveilleuse transcendance ! »

– C'est ta faute aussi, répliquai-je : pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet ?

– N'en demeure pas là, dit-il, et, à supposer que tu ne veuilles pas pousser plus loin, reprends au moins la comparaison avec le soleil, si tu as omis quelque chose.

– Sans doute, repris-je, j'ai omis bien des choses.

– Eh bien, maintenant n'en laisse pas une de côté, si mince qu'elle soit.

– J'ai peur d'en laisser, répondis-je, et beaucoup ; néanmoins je tâcherai, autant qu'il est possible en improvisant, de ne rien omettre.

– N'y manque pas, dit-il.

– Conçois donc, dis-je, qu'ils sont deux, comme nous l'avons dit, et qu'ils règnent, l'un sur le genre et le monde intelligibles, l'autre sur le monde visible, je ne dis pas le ciel : tu pourrais croire que je veux étaler ma science étymologique à propos de ce mot. Tu saisis bien ces deux espèces, le visible, l'intelligible ?

La République, livre VI, 508 *c*-509 *d*, trad. É. Chambry, éd. Les Belles Lettres, 1967.

ÉPICURE – Voir *Généalogie*, III, § 6, § 17

Philosophe grec du IVe siècle av. J.-C. Épicure professe une morale dans laquelle le bonheur est obtenu par la maîtrise des désirs.

Habitue-toi à penser que la mort n'est rien par rapport à nous ; car tout bien – et tout mal – est dans la sensation : or la mort est privation de sensation. Par suite la droite connaissance que la mort n'est rien par rapport à nous, rend joyeuse la condition mortelle de la vie, non en ajoutant un temps infini, mais en ôtant le désir de l'immortalité. Car il n'y a rien de redoutable dans la vie pour qui a vraiment compris qu'il n'y a rien de redoutable dans la non-vie. Sot est donc celui qui dit craindre la mort, non parce qu'il souffrira lorsqu'elle sera là, mais parce qu'il souffre de ce qu'elle doit arriver. Car ce dont la présence ne nous cause aucun trouble, à l'attendre fait souffrir pour rien. Ainsi, le plus terrifiant des maux, la mort, n'est rien par rapport à nous, puisque, quand nous sommes, la mort n'est pas là, et, quand la mort est là, nous ne sommes plus. Elle n'est donc en rapport ni avec les vivants ni avec les morts, puisque, pour les uns, elle n'est pas, et que les autres ne sont plus. Mais la foule fuit la mort tantôt comme le plus grand des maux, tantôt comme la cessation des choses de la vie. Le sage, au contraire, ne craint pas de ne pas vivre : car ni vivre ne lui pèse ni il ne considère comme un mal de ne pas vivre. Et comme il ne choisit pas du tout la nourriture la plus abondante mais la plus agréable, de même ce n'est pas le temps le plus long dont il

jouit mais le plus agréable. Celui qui exhorte le jeune à bien vivre et le vieillard à bien mourir est niais, non seulement à cause de l'agrément de la vie, mais aussi parce que c'est une même étude que celle de bien vivre et celle de bien mourir. Bien pire encore celui qui dit qu'il est beau de « n'être pas né », mais, « si l'on naît, de franchir au plus tôt les portes de l'Hadès ». Car, s'il est convaincu de ce qu'il dit, comment se fait-il qu'il ne quitte pas la vie ? Cela est tout à fait en son pouvoir, s'il y est fermement décidé. Mais s'il plaisante, il montre de la frivolité en des choses qui n'en comportent pas.

Il faut encore se rappeler que l'avenir n'est ni tout à fait nôtre ni tout à fait non nôtre, afin que nous ne l'attendions pas à coup sûr comme devant être, ni n'en désespérions comme devant absolument ne pas être.

Il faut, en outre, considérer que, parmi les désirs, les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires, les autres naturels seulement. Parmi les désirs nécessaires, les uns le sont pour le bonheur, les autres pour l'absence de souffrances du corps, les autres pour la vie même. En effet, une étude de ces désirs qui ne fasse pas fausse route, sait rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'absence de troubles de l'âme, puisque c'est là la fin de la vie bienheureuse. Car c'est pour cela que nous faisons tout : afin de ne pas souffrir et de n'être pas troublés. Une fois cet état réalisé en nous, toute la tempête de l'âme s'apaise, le vivant n'ayant plus à aller comme vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose par quoi rendre complet le bien de l'âme et du corps. Alors, en effet, nous avons besoin du plaisir quand, par suite de sa non-présence, nous souffrons, « mais quand nous ne souffrons pas », nous n'avons plus besoin du plaisir.

Lettre à Ménécée, in *Épicure, Lettres et Maximes*, trad. Marcel Conche, 1977, pp. 219-221 ; D. R.

LUTHER – Voir *Généalogie*, II, § 17 ; III, § 2, § 9, § 22

Ces versets nous enseignent que c'est de cette manière que le gouvernement du pape, inspiré par l'Antéchrist, sera détruit en même temps que lui : la parole du Christ, qui est le souffle, la baguette et le glaive de sa bouche, manifestera au grand jour et confondra à la face du monde sa coquinerie, fourberie, friponnerie, tyrannie et ses séductions. Car les mensonges et les séductions ne sont détruits que s'ils deviennent manifestes et sont clairement connus. Dès que le mensonge

est connu, on n'a plus besoin de le frapper, il s'écroule et disparaît de lui-même, couvert de honte. C'est ce que veut dire le Psaume 10 : « Il te suffira de poursuivre son iniquité, et son impiété sera déjà détruite ». Il n'est besoin que de chercher et de reconnaître. Or le pape et son train, avec tous ses cloîtres, couvents, universités, lois et doctrines, n'est que mensonge et ne s'est établi que par le mensonge ; et il n'a trompé, égaré, opprimé et corrompu le monde dans son corps, ses biens et son âme que par faux-semblant et belle apparence. C'est pourquoi il n'est besoin de rien d'autre que de le connaître et de le rendre manifeste. Alors, ils s'écrouleront dans la honte et l'opprobre, pape, moines et curés tous ensemble. Car aucun homme n'est assez insensé pour continuer alors à obéir et pour ne pas haïr les mensonges et la fausseté devenus manifestes. Quand la coquinerie papiste aura été ainsi révélée, et que l'esprit de la bouche du Christ se sera répandu, en sorte que le pape avec tous ses mensonges sera tenu pour rien et en complet mépris, alors le Jugement dernier arrivera et éclatera, et, comme dit Paul, le Christ anéantira le pape par son avènement.

Le plus subtil en cette affaire, c'est que le pape et les siens, dans leur entêtement, ne le croiront pas, mais en riront, afin d'accomplir la parole de Paul : « *Cum dixerint pax [...]* » : « Au moment où ils diront : paix et sûreté, alors une ruine soudaine s'abattra sur eux ». Ainsi, c'est afin que les papistes ne s'amendent pas et ne recherchent pas grâce qu'ils ne le croiront pas et diront : « Bah ! Le Jugement dernier est encore loin », jusqu'au moment où, avant d'avoir eu le temps de s'en apercevoir, ils seront entassés au fond du feu infernal.

Ainsi que je viens de le dire, étant donné que je suis certain, en raison de ces paroles bibliques, que le papisme et la classe sacerdotale ne seront pas détruits par la main des hommes ou par l'émeute, mais que leur malice est si horrible qu'aucun châtiment ne sera suffisant envers eux si ce n'est la colère divine elle-même sans aucun intermédiaire, je ne me suis encore jamais laissé amener à m'opposer à ceux qui menacent de la main et du fléau, car je sais bien qu'ils n'en viendront pas à cette extrémité. Même si l'on s'en est pris à quelques-uns, ces agressions ne deviendront pas générales. N'a-t-on pas, dans le passé, occis plus encore de curés, sans fracas ni révolte, à l'époque où l'on avait encore peur d'être excommunié par eux et où la colère de Dieu n'avait pas encore commencé ? Mais maintenant que la colère de Dieu a commencé et que l'on n'a plus peur de l'excommunication, ils auront peur sans raison, de même que, jusqu'ici, c'est en vain qu'ils nous ont fait peur avec leur mensonge d'excommunication, et qu'ils ont pris à notre peur un insolent plaisir.

Cependant, bien qu'il soit sûr que la main n'en viendra pas là et bien qu'il ne soit pas nécessaire que je m'y oppose, il me faut mal-

gré tout instruire un peu les cœurs. Je laisserai pour l'instant de côté l'autorité temporelle et la noblesse, qui devraient bien intervenir, comme leur pouvoir régulièrement institué leur en fait un devoir, chaque prince et seigneur dans son propre pays. Car ce qui est fait en vertu d'un pouvoir régulier ne doit point être tenu pour émeute ou violence. Mais pour l'instant, ils laissent faire ; chacun fait obstacle à l'autre ; et quelques-uns d'entre eux vont jusqu'à favoriser et justifier la cause de l'Antéchrist. Mais Dieu les attrapera bien et leur donnera leur dû selon qu'ils auront fait usage de leur pouvoir et de leur autorité pour sauver ou pour ruiner leurs sujets dans leur corps, leurs biens et leur âme. Quant à l'homme du commun, il faut calmer ses sentiments et lui dire qu'il doit s'abstenir des désirs et des paroles qui conduisent à l'émeute, et ne rien entreprendre dans cette affaire sans l'ordre de l'autorité supérieure ni sans la participation du pouvoir.

Sincère admonestation à tous les chrétiens (1522)
in *Luther et les problèmes de l'autorité civile*,
éd. Aubier Montaigne, coll. bilingue des Classiques étrangers, 1973,
pp. 35-39.

KANT – Voir *Généalogie*, Avant-propos, § 5 ; III, § 6, § 12, § 25

Or ce principe de la moralité, précisément en raison de l'universalité de la législation qui en fait le principe formel et suprême de détermination de la volonté, indépendamment de toutes les différences subjectives que peut présenter celle-ci, est reconnu, par la raison, comme une loi de tous les êtres raisonnables, en tant qu'ils ont une volonté en général, c'est-à-dire un pouvoir de déterminer la causalité par la représentation de règles, par conséquent en tant qu'ils sont capables d'agir d'après des principes et par suite aussi d'après des principes *a priori* (car ceux-ci ont seuls la nécessité que la raison réclame d'un principe). Il n'est, par conséquent, pas simplement limité aux hommes, mais il s'applique à tous les êtres finis qui ont raison et volonté ; bien plus, il comprend *(einschliesst)* même l'être infini, en tant que suprême intelligence. S'appliquant aux hommes la loi a la forme d'un impératif, parce qu'on peut, à la vérité, supposer en eux, en tant qu'êtres raisonnables, une volonté pure, mais non leur attribuer, en tant qu'êtres soumis à des besoins et à des causes sensibles de mouvement *(sinnlichen Bewegursachen)*, une volonté *sainte*, c'est-à-dire une volonté qui ne soit capable d'aucune maxime contradictoire avec la loi morale. Pour eux, la loi morale est donc un *impératif*, qui commande catégoriquement, puisque la loi est inconditionnée ; le rapport d'une volonté telle que la leur à cette loi est la *dépendance (Abhängigkeit)* qui, sous le nom d'*obligation (Verbindlichkeit)*, désigne une *contrainte (Nöthigung)*, imposée toutefois par la simple raison et sa loi objective, pour l'accomplissement d'une action qui s'appelle *devoir (Pflicht)*, parce qu'un libre choix *(Willkühr)*, pathologiquement affecté (quoique non déterminé par ces affections et partant aussi toujours libre), implique un souhait *(Wunsch)* qui résulte de causes *subjectives*, par conséquent peut être souvent opposé au principe pur et objectif de détermination et ainsi a besoin, comme contrainte *(Nöthigung)* morale, d'une résistance de la raison pratique, qui peut être appelée une coercition *(Zwang)* interne, mais intellectuelle. Dans l'intelligence suprême *(allergenugsamsten)*, le libre choix *(Willkühr)* est représenté avec raison comme incapable d'aucune maxime qui ne pourrait en même temps être une loi objective, et le concept de la *sainteté* qui, pour cela, lui convient, la met au-dessus, non de toutes les lois pratiques, mais au moins de toutes les lois pratiquement restrictives, partant au-dessus de l'obligation et du devoir. Cette sainteté de la volonté est toutefois une idée pratique, qui doit nécessairement servir de type *(Urbilde)* ; s'en rapprocher indéfiniment est la seule chose qui convienne à tous les êtres finis et doués de raison : c'est cette idée que la loi morale pure qui, pour cette raison, est elle-même appelée sainte, leur met constamment et avec raison devant les yeux. Être sûre du progrès indéfini de ses maximes et de leur tendance constante à une marche en avant *(Fortschreiten)*, c'est le point le plus élevé que puisse atteindre une raison pratique finie, c'est la vertu, qui, du moins comme pouvoir naturellement acquis, ne peut jamais être parfaite, parce que l'assurance *(Sicherheit)* n'est jamais, dans ce cas, une certitude apodictique, et que, comme conviction *(Ueberredung)*, elle est très dangereuse.

Critique de la raison pratique (1788),
éd. PUF, 1971, pp. 32-33.

L'agréable et le bon se rapportent tous deux à la faculté de désirer, et c'est en quoi ils impliquent une satisfaction : satisfaction conditionnée pour le premier par la sensibilité (par des stimulants, stimuli) et pour le deuxième, pure satisfaction pratique, déterminée non seulement par la représentation de l'objet, mais encore par la représentation d'une union entre le sujet et l'existence de l'objet. En revanche, le jugement de goût est purement *contemplatif* : c'est un jugement qui, indifférent à l'existence d'un objet, n'unit que sa

nature au sentiment de plaisir et de peine. Mais cette contemplation même n'est pas réglée d'après des concepts ; car le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance, soit théorique, soit pratique, et par suite n'admet de concepts ni comme *fondement* ni comme *but*.

L'agréable, le beau, le bon, désignent donc trois façons diverses dont les représentations sont en rapport avec le sentiment de plaisir et de peine qui nous fait opérer une discrimination entre les objets ou les modes de représentation. Aussi les termes propres par lesquels on désigne la dilection à leur égard ne sont-ils pas indifférents : chacun nomme *agréable* ce dont il *jouit*, *beau* ce qui lui *plaît* simplement, *bon* ce qu'il *estime*, c'est-à-dire à quoi il attribue une valeur objective. L'agrément compte aussi pour les animaux dépourvus de raison, la beauté ne compte que pour les hommes, êtres qui ont quelque chose d'animal et sont pourtant doués de raison, mais le bien compte pour tout être raisonnable en général... On peut dire que de ces trois sortes de satisfactions, celle que donne le goût pour le beau est seule une satisfaction désintéressée et *libre* ; car un intérêt, qu'il soit des sens ou de la raison rend l'assentiment forcé. C'est pourquoi l'on pourrait dire de la satisfaction que, dans les trois cas en question, elle se rapporte à l'inclination, à la faveur, ou au respect. Car la faveur est la seule satisfaction libre. L'objet d'une inclination aussi bien que celui dont le désir nous est imposé par une loi de la raison, ne nous laissent nullement la liberté de nous en faire nous-mêmes un objet de plaisir. Tout intérêt suppose un besoin ou en produit un, et, en tant que motif déterminant de l'assentiment, ne permet plus au jugement sur l'objet d'être libre.

Sur l'intérêt de l'inclination dans l'agréable chacun dit : la faim est le meilleur des cuisiniers et quand on a bon appétit on aime tout ce qui est mangeable ; une semblable satisfaction n'annonce aucun choix par goût. C'est seulement lorsque le besoin est apaisé que l'on peut distinguer dans la foule, qui a du goût ou n'en a pas. De même il y a des mœurs (de la conduite) sans vertu, de la civilité sans bienveillance, de la décence sans honnêteté, etc. Car lorsque la loi morale parle, il n'y a plus de libre choix qui tienne, au regard de l'action à accomplir, et montrer du bon goût dans sa conduite (ou dans le jugement de la conduite d'autrui) est tout autre chose que de manifester une disposition d'esprit morale ; car celle-ci implique un commandement et produit un besoin : le goût moral, au contraire, ne fait que jouer avec les objets de la satisfaction, sans s'attacher à aucun.

Critique de la faculté de juger, § 5 (1790),
in *Kant, Le Jugement esthétique*, textes choisis par F. Khodoss,
éd. PUF, « Les grands textes », pp. 14-15.

DARWIN – Voir *Généalogie*, Avant-propos, § 7 ; I, § 1, § 3

Bien que je n'aie sérieusement songé que beaucoup plus tard à l'existence d'un Dieu personnel, je donnerai ici les conclusions vagues qui en ont résulté. Le vieil argument du dessein de la nature, donné par Paley, et qui, pendant longtemps, me parut concluant, s'anéantit maintenant que la loi de la sélection naturelle a été découverte. Nous ne pouvons plus arguer, par exemple, que la belle charnière d'un bivalve ait été faite par un être intelligent, comme l'homme a fait celle des portes. Il me semble qu'il n'y a pas plus de dessein préconçu, dans la variation des êtres organisés et dans l'action de la sélection naturelle, que dans la direction du vent. [...] Tous ceux qui croient, comme moi, que tous les organes du corps et de l'esprit (à l'exception de ceux qui ne sont ni avantageux ni nuisibles à leur possesseur) de tous les êtres ont été développés par la sélection naturelle, ou la survivance des plus aptes, conjointement avec l'usage et l'habitude, admettront que ces organes ont été formés de façon à ce que leurs possesseurs puissent lutter avec succès contre d'autres êtres et augmenter ainsi en nombre. Or, un animal peut être amené à se livrer au genre d'activité qui est le plus favorable à l'espèce par la souffrance, par la douleur, la faim, la soif ou la peur ; ou par suite d'un plaisir tel que celui de manger, de boire ou de propager l'espèce, etc. ; [...] mais la douleur ou la souffrance, de quelque nature qu'elle soit, cause, lorsqu'elle dure longtemps, un état de dépression, et diminue le pouvoir d'agir, tout en étant bien faite pour mettre une créature en garde contre tout mal considérable ou soudain. D'un autre côté, les sensations causant du plaisir peuvent continuer longtemps sans produire de dépression ; elles stimulent au contraire le système tout entier et en augmentent l'activité. C'est ainsi qu'il est arrivé que la plupart ou la totalité des êtres sensibles ont été développés de telle façon, par la sélection naturelle, que les sensations procurant du plaisir leur servent de guide habituel. [...] La somme de ces plaisirs, qui sont habituels, et qui reviennent fréquemment, donne, je ne puis guère en douter, un excédent de bonheur sur les douleurs, quoiqu'un grand nombre d'êtres puissent, à l'occasion, beaucoup souffrir. De telles souffrances sont absolument compatibles avec la croyance à la sélection naturelle, qui n'est pas parfaite dans son action, mais qui tend seulement à rendre chaque espèce aussi apte que possible à réussir dans le combat de la vie avec d'autres espèces, dans des circonstances merveilleusement complexes et changeantes. Il existe beaucoup de souffrance dans le monde, nul ne le niera ; quelques personnes ont essayé de l'expliquer, en ce qui concerne l'homme, en suggérant que

cela sert à l'améliorer moralement. Mais le nombre des hommes dans le monde n'est rien, comparé avec celui de tous les autres êtres sensibles, et ils souffrent souvent beaucoup sans la moindre amélioration de leur moralité. Cet argument très ancien de l'existence de la souffrance, opposée à l'existence d'une cause première intelligente me semble être très fort ; par contre, on peut conclure, comme nous venons d'en faire la remarque, que l'existence de beaucoup de souffrance s'accorde très bien avec l'opinion que tous les êtres organisés ont été développés par la variation et la sélection naturelle. À l'heure présente, l'argument le plus usuel pour prouver l'existence d'un Dieu intelligent est pris dans la profonde conviction intérieure et les sentiments ressentis par la plupart des hommes. Autrefois, je fus conduit par des sentiments du genre de ceux dont je viens de parler (bien que je ne croie pas que le sentiment religieux ait jamais été très développé en moi), à la conviction ferme de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Dans mon *Journal*, j'ai écrit, pendant que je me trouvais au milieu des forêts grandioses du Brésil : « Il n'est pas possible de donner une idée adéquate des sentiments élevés d'étonnement, d'admiration et de dévotion qui remplissent et élèvent l'esprit. » Je me rappelle fort bien ma conviction qu'il y a plus dans l'homme que le simple *flatus* de son corps. Mais maintenant, les scènes les plus grandioses n'évoqueraient plus dans mon esprit aucune de ces convictions ni de ces sentiments. On peut dire avec exactitude que je suis comme un homme qui est devenu aveugle pour les couleurs, et que la croyance universelle des hommes à l'existence du rouge enlève à ma conviction, basée sur la perte de la perception en question, toute valeur comme évidence. Cet argument aurait de la valeur si tous les hommes de toutes les races avaient la même conviction intérieure de l'existence d'un seul Dieu ; mais nous savons que tel n'est nullement le cas. Pour cette raison, je ne puis croire que ces convictions intérieures et ces sentiments aient un poids quelconque comme évidence des choses qui existent réellement. L'état d'esprit que des paysages grandioses ont excité jadis en moi, et qui avait un rapport intime avec la croyance en Dieu, ne différait pas essentiellement de ce qu'on appelle souvent le sens du sublime ; et quelque difficile qu'il soit d'expliquer la genèse de ce sens, on peut difficilement s'en servir comme d'un argument pour l'existence de Dieu [...] Je ne prétends pas jeter la moindre lumière sur ces problèmes abstraits. Le mystère du commencement de toutes choses est insoluble pour nous, et je dois me contenter pour mon compte de demeurer un agnostique.

Lettre de Darwin (1876)
in *Vie et correspondance de Charles Darwin* par F. Darwin (1887).
Citée dans *Darwin, théorie de l'évolution*, textes choisis par Y. Conry,
éd. PUF, « Les grands textes », 1969, pp. 218-220.

SCHOPENHAUER – Voir *Généalogie*, Avant-Propos, § 5 ; III, § 5, § 7

Maintenant enfin, grâce à toutes ces études de l'ordre le plus général, grâce à notre effort pour tracer une esquisse de la vie humaine dans ses traits élémentaires, nous devons être arrivés, dans la mesure où l'on peut se convaincre *a priori*, à cette conviction que, *par nature, la vie n'admet point de félicité vraie*, qu'elle est foncièrement une souffrance aux aspects divers, un *état de malheur radical* ; nous pourrions donner bien plus de vie et de corps à cette idée, en nous adressant à l'expérience, à l'*a posteriori* ; en descendant aux cas particuliers, pour nous mettre sous les yeux des images, pour nous peindre en des exemples notre misère sans nom, pour invoquer les faits et l'histoire, où il est bien permis aussi de jeter un regard et de chercher des lumières. Mais ce serait un chapitre sans fin, et qui nous ferait descendre des généralités, de cette hauteur qui est la situation propre du philosophe. En outre, *un pareil tableau passerait aisément pour une pure déclamation sur notre triste destin*, comme on en a fait souvent ; on l'accuserait là-dessus de partialité, sous prétexte que tous les traits de la peinture seraient des faits particuliers. *Au contraire, nous échappons sûrement à ce reproche et à ce soupçon, avec notre façon froide, philosophique, de découvrir par des raisons toutes générales et* a priori *les racines profondes par où la douleur tient à l'essence même de la vie*, ce qui la rend inévitable. Mais si l'on veut une vérification *a posteriori*, il est aisé de l'obtenir. Il suffit d'être sorti des rêves de la jeunesse, de tenir compte de l'expérience, de la sienne et de celle des autres, d'avoir appris à se mieux connaître, par la vie, par l'histoire du temps passé et du présent, par la lecture des grands poètes, et de n'avoir pas le jugement paralysé par des préjugés trop endurcis, pour se résumer les choses ainsi : le monde humain est le royaume du hasard et de l'erreur, qui y gouvernent tout sans pitié, les grandes choses et les petites ; à côté d'eux, le fouet en main, marchent la sottise et la malice : aussi voit-on que toute bonne chose a peine à se faire jour, que rien de noble ni de sage n'arrive que bien rarement à se manifester, à se réaliser ou à se faire connaître ; qu'au contraire l'inepte et *l'absurde* en fait de pensée, le plat, le sans-goût en fait d'art, le mal et la perfidie en matière de conduite, dominent, sans être dépossédés, sauf par instants. En tout genre, l'excellent est réduit à l'état d'exception, de cas isolé, perdu dans des millions d'autres ; et si parfois il arrive à se révéler dans quelque œuvre de durée, plus tard, quand cette œuvre a survécu aux rancunes des contemporains, elle reste solitaire, pareille à une pierre du ciel, que l'on conserve à part, comme un fragment détaché d'un monde soumis

à un ordre différent du nôtre. – Et quant à la vie de l'individu, toute biographie est une pathographie : car vivre, en règle générale, c'est épuiser une série de grands et petits malheurs ; chacun, d'ailleurs, cache de son mieux les siens, *sachant bien qu'en les laissant voir il exciterait rarement la sympathie ou la pitié, et presque toujours la satisfaction* : n'est-on pas tout content de se voir représenter les maux dont on est épargné ? Mais au fond, on ne trouverait peut-être pas un homme, parvenu à la fin de sa vie, à la fois réfléchi et sincère, pour souhaiter de la recommencer, et pour ne pas préférer de beaucoup un absolu néant. Au fond et en résumé, *qu'y a-t-il dans le monologue universellement célèbre d'Hamlet ?* Ceci : *notre état est si malheureux qu'un absolu non-être serait bien préférable.* Si le suicide nous assurait le néant, si vraiment l'alternative nous était proposée d'*être ou ne pas être*, alors, oui, il faudrait choisir le non-être, et ce serait un dénouement digne de tous nos vœux. Seulement, en nous, quelque chose nous dit qu'il n'en est rien : que le suicide ne dénoue rien, *la mort n'étant pas absolu anéantissement*....

Si l'on nous mettait sous les yeux à chacun les douleurs, les souffrances horribles auxquelles nous expose la vie, l'épouvante nous saisirait : prenez le plus endurci des optimistes, promenez-le à travers les hôpitaux, les lazarets, les cabinets où les chirurgiens font des martyrs ; à travers les prisons, les chambres de torture, les hangars à esclaves ; sur les champs de bataille, et sur les lieux d'exécution ; ouvrez-lui toutes les noires retraites où se cache la misère, fuyant les regards des curieux indifférents ; pour finir, faites-lui jeter un coup d'œil dans la prison d'Ugolin, dans la Tour de la Faim, il verra bien alors ce que c'est que *son meilleur des mondes possibles.* Et d'ailleurs, d'où est-ce que Dante a tiré les éléments de son *Enfer*, sinon de ce monde réel lui-même ? Pourtant il en a fait un *Enfer* fort présentable. Mais quand il s'est agi de faire un *Ciel*, d'en dépeindre les joies, alors la difficulté a été insurmontable : notre monde ne lui fournissait point de matériaux. Il n'a donc eu qu'un parti à prendre : au lieu de nous parler de la félicité du Paradis, nous redire les leçons qu'il y avait reçues de ses ancêtres, de sa Béatrix et de divers saints. C'est assez avouer ce qu'est notre monde...

Le Monde comme volonté et comme représentation,
in *Schopenhauer, le vouloir-vivre et la sagesse,*
textes choisis par A. Dez, PUF, « Les grands textes », 1970, pp. 178-180.

Nous devons reconnaître dans la musique une signification plus générale et plus profonde, en rapport avec l'essence du monde et

notre propre essence : à cet égard, les proportions mathématiques auxquelles on la peut réduire ne sont plus elles-mêmes qu'un symbole, loin d'être la réalité symbolisée. Elle doit avoir, en quelque façon, avec le monde, le rapport du représentant au représenté ; de la copie au modèle : l'analogie avec les autres arts nous permet de l'établir, car tous possèdent ce caractère, et leur action est celle même qu'exerce sur nous la musique dans son ensemble ; mais dans cette dernière, cette action est plus forte, plus rapide, plus infaillible et plus nécessaire [...].

Les Idées (au sens platonicien) sont l'objectivation adéquate de la volonté. Le but de tous les arts est d'exciter l'homme à reconnaître les Idées. Ils y arrivent par la reproduction d'objets particuliers (les œuvres d'art ne sont pas autre chose) et par une modification correspondante du sujet connaissant. Les arts n'objectivent donc pas la volonté directement, mais par l'intermédiaire des Idées [...].

Mais la musique, qui va au-delà des Idées, est complètement indépendante du monde phénoménal ; *elle l'ignore absolument*, et pourrait en quelque sorte continuer à exister, alors même que l'univers n'existerait pas : on ne peut en dire autant des autres arts. La musique, en effet, est une objectivité, une copie aussi immédiate de toute la volonté que l'est le monde, que le sont les Idées elles-mêmes dont le phénomène multiple constitue le monde des objets individuels. Elle n'est donc pas, comme les autres arts, une reproduction des idées, mais une reproduction de la volonté au même titre que les Idées elles-mêmes. *C'est pourquoi l'influence de la musique est plus puissante et plus pénétrante que celle des autres arts ; ceux-ci n'expriment que l'ombre, tandis qu'elle parle de l'être.* Et comme c'est la même volonté qui s'objective dans l'Idée et dans la musique, quoique différemment dans chacune des deux, il doit exister non pas une ressemblance directe, mais cependant un parallélisme, une analogie entre la musique et les Idées, dont les phénomènes multiples et imparfaits forment le monde visible.

Le Monde comme volonté et comme représentation,
in *Schopenhauer, le vouloir-vivre et la sagesse,*
textes choisis par A. Dez, PUF, « Les grands textes », 1970, pp. 151-152.

ENGELS – Voir *Généalogie*, II, § 11 ; III, § 14, § 26

Philosophe allemand (1820-1895), dont la pensée est inséparable de celle de Marx avec lequel il écrivit des livres. Dans l'*Anti-Dühring*, il critique les thèses du philosophe Dühring, adversaire de la philosophie marxiste. Il s'en prend ici à l'égalitarisme défendu par Dühring, égalitarisme attaqué également par Nietzsche dans la *Généalogie*.

Égalité. *Justice.* – L'idée que l'égalité est l'expression de la justice, le principe de l'ordre politique et social parfait, est née de façon tout à fait historique. Dans les communautés naturelles, elle n'existait pas ou, du moins, n'existait que d'une façon très limitée, pour le membre d'une communauté particulière, jouissant de la plénitude de ses droits : elle était entachée d'esclavage. *Idem* dans la démocratie antique. L'égalité de tous les hommes, Grecs, Romains et Barbares, hommes libres et esclaves, nationaux et étrangers, citoyens et clients, etc., n'était pas seulement une folie pour le cerveau antique, mais même un crime et son premier début fut logiquement persécuté dans le christianisme.

Dans le catholicisme, d'abord l'*égalité négative de tous les hommes devant Dieu comme pécheurs,* et dans une conception plus étroite l'égalité des enfants de Dieu rachetés les uns comme les autres par la grâce et le sang du Christ. Les deux conceptions fondées dans le rôle du christianisme, – comme religion des esclaves, des bannis, des réprouvés, des persécutés, des opprimés.

Avec la victoire du christianisme, ce motif passa au second plan et l'opposition entre croyants et païens, orthodoxes, et hérétiques devint tout d'abord l'essentiel. Avec l'apparition des villes et par suite, des éléments plus ou moins développés de bourgeoisie et de prolétariat, la revendication d'égalité devait forcément recommencer à poindre peu à peu comme condition de l'existence bourgeoise et la façon prolétarienne de conclure logiquement de l'égalité politique à l'égalité sociale devait s'y rattacher. Cela, naturellement sous forme religieuse, s'est exprimé nettement pour la première fois dans la Guerre des paysans. – Le côté bourgeois formulé pour la première fois avec rigueur, mais d'une façon encore universellement humaine, grâce à Rousseau. Comme dans toutes les revendications de la bourgeoisie, le prolétariat se dresse ici également comme une ombre fatale et tire ses conclusions (Babeuf). Développer cet enchaînement entre l'égalité bourgeoise et la façon prolétarienne d'en tirer les conséquences logiques.

Déjà, le reflet exact de la *nature* extrêmement difficile, produit d'une longue histoire de l'expérience. Les forces de la nature, quelque chose d'étranger, de mystérieux, de supérieur pour l'homme primitif. À un certain stade, par lequel passent *tous* les peuples civilisés, il se les assimile en les personnifiant. C'est cet instinct de personnification qui a créé partout des dieux, et le *consensus gentium* quant à la preuve de l'existence de Dieu ne prouve précisément que l'universalité de cet instinct de personnification en tant que stade de transition nécessaire, donc aussi l'universalité de la religion. Seule, la

connaissance réelle des forces de la nature chasse les dieux ou le dieu d'une position après l'autre (Secchi et son système solaire). Ce processus est maintenant si avancé, qu'il peut être théoriquement considéré comme terminé.

Dans les choses *sociales,* le reflet encore plus difficile. La société est déterminée par les rapports économiques, production et échange, ainsi que les conditions historiques préalables.

Anti-Dürhing (1876-1878) in *Sur la religion,*
textes choisis de K. Marx et F. Engels,
Éditions sociales, 1972, pp. 150-151.

Cosima Wagner
Portrait à l'huile.
Propriété de Madame Eva Chamberlain-Wagner.

Richard Wagner
d'après une lithographie.
Musée Richard Wagner
à Eisenach.

Accueil et Postérité

FREUD

Médecin autrichien (1860-1923), fondateur de la psychanalyse.

Il peut être intéressant de comparer certains textes de la *Généalogie* de Nietzsche avec des textes de Freud, tous deux accordant aux pulsions biologiques et à l'inconscient une grande importance. Toutefois il convient de se méfier des rapprochements excessifs, les concepts nietzschéens et freudiens n'ayant pas la même signification. Ainsi, pour Nietzsche, le désir ne désigne pas un manque, il ne relève pas de la sphère de la négativité, mais au contraire il est créateur, il est le fait de la volonté de puissance. De plus, la réflexion nietzschéenne est celle d'un philosophe, tandis que la réflexion freudienne est avant tout celle d'un médecin.

Nous proposons ici trois textes de Freud dans le but d'expliciter à la fois la parenté de sa réflexion avec celle de Nietzsche et leur différence radicale.

• La conscience morale – Voir *Généalogie*, II, § 16 à 18

Le sur-moi est une instance inférée par nous, la conscience morale une fonction que nous lui attribuons à côté d'autres, ayant à surveiller et juger les actions et les visées du moi, exerçant une activité de censure.

Le sentiment de culpabilité, la dureté du sur-moi, est donc la même chose que la sévérité de la conscience morale, il est la perception, impartie au moi, de la surveillance à laquelle celui-ci est ainsi soumis, il est l'évaluation de la tension entre les tendances du moi et les exigences du sur-moi, et l'angoisse devant cette instance critique qui est à la base de toute la relation, le besoin de punition, est une manifestation pulsionnelle du moi qui est devenu masochiste sous l'influence du sur-moi sadique, c'est-à-dire qu'il utilise, aux fins d'une liaison érotique avec le sur-moi, une part de la pulsion à la destruction interne qui est présente en lui. On ne devrait pas parler de conscience morale avant qu'un sur-moi ne soit susceptible d'être mis en évidence ; quant à la conscience de culpabilité, il faut concéder qu'elle existe antérieurement au sur-moi, donc aussi à la conscience morale. Elle est alors l'expression immédiate de l'angoisse devant l'autorité externe, la reconnaissance de la tension existant entre le moi et cette dernière, le rejeton direct du conflit entre le besoin d'être aimé par cette autorité et cette poussée vers la satisfaction pulsionnelle dont l'inhibition engendre le penchant à l'agression.

Freud, *Le Malaise dans la culture*,
PUF, coll. « Quadrige », p. 79.

• La religion comme illusion – Voir *Généalogie*, II, § 20 ; III, § 15 à 17

Ces idées [religieuses], qui professent d'être des dogmes, ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion : elles sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs. Nous le savons déjà : l'impression terrifiante de la détresse infantile avait éveillé le besoin d'être protégé – protégé en étant aimé –, besoin auquel le père a satisfait ; la reconnaissance du fait que cette détresse dure toute la vie a fait que l'homme s'est cramponné à un père, à un père cette fois plus puissant.

L'angoisse humaine en face des dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la Providence divine, l'institution d'un ordre moral de l'univers assure la réalisation des exigences de la justice, si souvent demeurées irréalisées dans les civilisations humaines, et la prolongation de l'existence terrestre par une vie future fournit les cadres de temps et de lieu où ces désirs se réaliseront. Des réponses aux questions que se pose la curiosité humaine touchant ces énigmes : la genèse de l'univers, le rapport entre le corporel et le spirituel, s'élaborent suivant les prémisses du système religieux. Et c'est un formidable allègement pour l'âme individuelle que de voir les conflits de l'enfance émanés du complexe paternel – conflits jamais entièrement résolus – lui être pour ainsi dire enlevés et recevoir une solution acceptée par tous.

Freud, *L'Avenir d'une illusion*, PUF, p. 43.

• Pulsions de vie et pulsions de mort – Voir *Généalogie*, II, § 12 ; III, § 28

Nous donnons aux forces qui agissent à l'arrière-plan des besoins impérieux du ça et qui représentent dans le psychisme les exigences d'ordre somatique, le nom d'*instincts*. Bien que constituant la cause ultime de toute activité, ils sont, par nature, conservateurs. En effet, tout état auquel un être est un jour parvenu tend à se réinstaurer dès qu'il a été abandonné. On peut ainsi distinguer une multitude d'instincts et c'est d'ailleurs ce que l'on fait généralement.

Il importe de savoir si ces nombreux instincts ne pourraient pas se ramener à quelques instincts fondamentaux. Nous avons appris que les instincts peuvent changer de but (par déplacement), et aussi qu'ils sont capables de se substituer les uns aux autres, l'énergie de l'un pouvant se transférer à un autre. Ce dernier phénomène reste encore imparfaitement expliqué.

Après de longues hésitations, de longues tergiversations, nous avons résolu de n'admettre l'existence que de deux instincts fondamentaux : l'*Éros* et l'*instinct de destruction* (les instincts, opposés l'un à l'autre, de conservation de soi et de conservation de l'espèce ainsi que ceux, également contraires, d'amour de soi et d'amour objectal entrent encore dans le cadre de l'Éros).

Le but de l'Éros est d'établir de toujours plus grandes unités afin de les conserver ; le but de l'autre instinct, au contraire, est de briser tous les rapports, donc de détruire toute chose. Il nous est permis de penser de l'instinct de destruction que son but final est de ramener ce qui vit à l'état inorganique, et c'est pourquoi nous l'appelons *instinct de mort.* Si nous admettons que l'être vivant n'est apparu qu'après les objets inanimés dont il est issu, nous devons en conclure que l'instinct de mort se conforme à la formule donnée plus haut et suivant laquelle tout instinct tend à restaurer un état antérieur. Pour l'Éros, l'instinct d'amour, nous n'émettons pas la même opinion, qui équivaudrait à postuler que la substance vivante, ayant d'abord constitué une unité, s'est plus tard morcelée et tend à se réunir à nouveau.

Il ne saurait être question de confiner chacun des deux instincts fondamentaux dans une quelconque des régions du psychisme, car on les rencontre nécessairement partout. Voici comment nous nous représentons l'état initial : toute l'énergie disponible de l'Éros, que nous appellerons désormais *libido,* se trouve dans le moi-ça encore indifférencié et sert à neutraliser les tendances destructrices qui y sont également présentes (pour désigner l'énergie de l'instinct de destruction, nous ne disposons encore d'aucun terme analogue à celui de *libido*). Ensuite, il devient relativement facile d'observer les avatars ultérieurs de la libido. En ce qui concerne l'instinct de destruction, cette observation est plus malaisée.

Freud, *Abrégé de psychanalyse,* PUF, p. 7.

Glossaire

action, réaction

Concepts centraux de la *physiopsychologie* nietzschéenne, *action* et *réaction* qualifient les deux grands types de forces, c'est-à-dire les deux qualités de la force. Le corps est défini par l'ensemble indéterminé des rapports de forces qui le constituent ; et donc action et réaction qualifient le rapport originel d'une force avec une autre force, rapport entre des forces supérieures et dominantes (forces actives) et des forces inférieures et dominées (forces réactives).
Affirmation/négation : la différence quantitative entre des forces données, et qui est ce par quoi s'établissent des hiérarchies, détermine une différence *qualitative.* L'affirmation est la qualité des forces actives : une force active est une force qui d'abord affirme sa différence quantitative et donc qualitative avec une autre force ; pour elle la négation est secondaire et n'est pas constitutive de ce qu'elle est, elle est ludique et destructive. La négation est la qualité des forces réactives : une force réactive est une force qui se détermine d'abord dans l'opposition, la limitation d'une force qui lui est supérieure. Elle ne s'affirme comme telle que par le moyen de la négation.

idéal ascétique

Il « a sa source dans l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénérescence qui cherche à subsister par tous les moyens et lutte pour son existence » (*Généalogie,* III, § 13, p. 147). Au sens *topique,* l'idéal ascétique est la transformation du ressentiment en mauvaise conscience et culpabilité, en tant que cette transformation a pour but l'intériorisation et l'idéalisation de la souffrance. Au sens *économique,* il est le moyen par lequel la souffrance devient d'abord supportable et vivable, et ensuite ce dont quoi la vie même se nourrit. Au sens *dynamique,* il est l'expression la plus haute de la volonté de néant qui fait agir les forces réactives. L'idéal ascétique est donc la sublimation de l'idée de vengeance, le retournement de la vie contre elle-même, la négation de la vie.

évaluation, interprétation

« Le *sens* de quelque chose est le rapport de cette chose à la force qui s'en empare ; la *valeur* de quelque chose est la hiérarchie des forces qui s'expriment dans la chose en tant que phénomène

complexe. » (Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1971, p. 9.)
L'idée de valeur est pensée par Nietzsche en lieu et place de celle de vérité. La valeur est toujours le résultat d'une évaluation, c'est-à-dire d'un certain type de point de vue sur la vie. Mais toute évaluation suppose elle-même des valeurs à partir desquelles elle est opérée. Pour Nietzsche, le problème est donc celui de la *valeur des valeurs*.
L'*interprétation* est l'identification de la qualité de la force qui s'empare, ou s'approprie une chose, un fait, un processus, une idée, et donc lui impose un sens. Elle est la mesure des rapports de forces.
L'*évaluation* est ce qui estime la valeur des valeurs dans l'identification du type de volonté de puissance (affirmation ou négation) qui donne une valeur à une chose, un fait, un processus, une idée.

généalogie

C'est la méthode de l'enquête nietzschéenne sur l'origine des préjugés moraux, cette origine étant déterminée comme *valeur des valeurs*. La généalogie est donc l'interprétation et l'évaluation de l'origine des valeurs et de la valeur de l'origine. Du point de vue généalogique, tout fait, toute idée, sont ainsi traités comme symptômes d'un type donné des rapports de la volonté à la vie. En ce sens la généalogie met à son service l'histoire et la philologie, la physiologie (médecine) et la psychologie.

instinct

À un premier niveau, Nietzsche entend par instinct les manifestations des forces originelles de la *nature* dans la science comme dans l'art, dans les civilisations comme dans l'histoire, en tant que ces forces traversent en la mettant à leur service la réalité humaine. L'instinct est ainsi une force inconsciente formatrice de formes (instinct dionysiaque). À un deuxième niveau, qui est celui de la généalogie, l'instinct est moins analysé du côté de sa source dans la nature, que dans son travail à l'intérieur du registre humain, dans son activité formatrice (ou déformatrice) qui est à la base des représentations et des idées (instinct de pitié, de troupeau, la « conscience » comme instinct...).

mauvaise conscience, culpabilité

Elle est l'effet psychologique du caractère social de la contrainte imposée à l'individu par le passage de ce qui serait la horde primitive à la première forme d'organisation sociale, d'État. Cet

effet se décompose en deux temps. Premier temps : intériorisation de la force (agressivité) qui ne peut plus s'épanouir à l'extérieur ; ce premier temps est celui du retournement de la force active contre soi, producteur de la douleur. Puis – deuxième temps – cette douleur est elle-même intériorisée, c'est-à-dire spiritualisée ; ce deuxième temps est celui de la *culpabilité* : la culpabilité est le sens imaginaire attribué à la douleur, pensée désormais comme conséquence d'une faute. Le *péché* sera la forme la plus hautement idéalisée de cette mystification.
La *mauvaise conscience* est donc la conscience produite par les mauvais, c'est-à-dire ce que Nietzsche désigne sous ce terme comme l'opposé de bon, dans l'évaluation des maîtres : les mauvais – les esclaves, les faibles, les malades.

nihilisme

C'est le nom le plus général de la victoire des forces réactives, de la négation de la vie. Non pas l'interprétation de l'être comme non-être, mais l'évaluation de la vie à partir d'une valeur de néant. Le nihilisme est donc l'expression d'une volonté de néant qui déprécie la vie par rapport à la fiction de valeurs supérieures à la vie, de valeurs transcendantes. Mais, historiquement, le nihilisme apparaît comme réaction à ce monde même des valeurs supérieures : la volonté de néant s'empare de ce qui était son propre fondement pour le déprécier, le dévaluer. Le néant n'est plus seulement valeur de la vie ; il devient néant des valeurs : « Dieu est mort » est le titre ultime du nihilisme.
Il faut souligner qu'en un certain sens Nietzsche se proclame lui-même le *dernier* des nihilistes, celui qui achève le nihilisme en le poussant à la limite de ses conséquences. En ce sens le nihilisme est ce dont la nécessité se justifie d'apparaître historiquement comme ce qui est à dépasser : le nihilisme implique et suppose la transvaluation, le renversement de toutes les valeurs.

ressentiment, esprit de vengeance

C'est le propre des forces réactives et la forme la plus générale de toute maladie. Il est l'effet psychologique de la substitution d'un sentiment, d'un affect à une vraie réaction, c'est-à-dire à l'action en retour que suppose toute activité d'une force qui s'oppose à une autre, d'une volonté de puissance qui s'affronte à une autre volonté de puissance. Le ressentiment provient de la séparation de la force et de son action réelle, d'une force qui ne peut plus *agir*, qui ne peut que *ressentir*. L'homme du ressentiment est ainsi caractérisé par ce que Nietzsche appelle l'envahissement de la conscience par la mémoire : le ressentiment est l'in-

capacité d'oublier. En ce sens, il est *esprit de vengeance* : ce qui est propre aux faibles, aux malades, aux esclaves qui s'en prennent de façon purement imaginaire et symbolique (haine, mépris, sadisme moral...) à ce qui provoque en eux l'empreinte mnémique indélébile, non pas par haine ou par agressivité contre celui qui agit sur eux, mais par impuissance à se soustraire à l'effet provoqué par cette action (humiliation, douleur...).

transvaluation, renversement des valeurs

Transvaluation signifie une manière radicalement nouvelle d'évaluer : non pas échanger ou permuter les valeurs, non pas le renversement dialectique des valeurs (comme dans la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave), mais un renversement dans *l'élément même qui détermine la valeur des valeurs.*
Le renversement des valeurs signifie le renversement du nihilisme, de la volonté de néant, dans l'*affirmation* de la volonté de puissance, dans le devenir actif de toutes les forces. La transvaluation suppose donc les deux notions ultimes et essentielles de la *métaphysique* nietzschéenne : le surhomme et l'éternel retour.

typologie

Les *types* sont les *catégories* de la méthode généalogique : repérage et classification des qualités de la volonté de puissance et des rapports de force exprimés par ces qualités. La *typologie* met en jeu des déterminations multiples d'ordre biologique, psychologique, social, historique et politique. Un *type* est la combinatoire aléatoire et ponctuelle de cet ensemble d'éléments. Il est donc moins un fait en tant que tel qu'un *modèle* servant à interpréter un ensemble de faits.

volonté de puissance

Volonté désigne ce qui est engagé dans le rapport d'une force avec une autre force. *Volonté de puissance* ne désigne surtout pas un quelconque désir de puissance, une quelconque volonté de domination et de supériorité, mais ce que Nietzsche indique comme « la vertu qui donne », « le désir de la maîtrise » (*Zarathoustra*, « Des trois maux »), en tant que la maîtrise qualifie ce qui *crée*. La volonté de puissance est l'essence même de toute création et la puissance apparaît non pas comme étant ce *que* veut la volonté mais ce *qui* veut la volonté. En ce sens la volonté de puissance est le concept central de cette philosophie de la volonté que Nietzsche appelait en remplacement de l'ancienne métaphysique fondée sur la notion de représentation.

Bibliographie commentée

Œuvres de Nietzsche

Œuvres complètes

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, NRF, Gallimard (14 volumes).

Nietzsche, *Œuvres*, Robert Laffont, collection « Bouquins », 1973, 2 volumes.

Œuvres en collection de poche

L'édition de la NRF a été reprise chez Folio :

Humain, trop humain, Gallimard, « Folio Essais », 1985 (2 volumes).

Ainsi parlait Zarathoustra, Gallimard, « Folio Essais », 1985.

Par-delà bien et mal, Gallimard, « Folio Essais », 1987.

Il existe également un recueil d'extraits de Nietzsche classés par thèmes : Nietzsche, *Vie et vérité*, textes choisis par Jean Granier, PUF, collection « Les grands textes », 1971. Cet ouvrage est très utile car les extraits sont classés par thèmes, ce qui permet de repérer les continuités et les ruptures de la philosophie nietzschéenne. L'index des notions en fin d'ouvrage est également un outil précieux.

Études critiques

Pour une introduction à la pensée de Nietzsche

Deleuze Gilles, *Nietzsche*, PUF, collection « Philosophes », 1965. Ouvrage très court et d'une grande limpidité qui propose une biographie de Nietzsche, un aperçu de sa philosophie et de ses thèmes principaux, et un choix d'extraits de textes de Nietzsche. Très utile pour une première approche de Nietzsche.

Granier Jean, *Nietzsche*, PUF, collection « Que sais-je ? », 1985. Exposé succinct, mais très pédagogique, de la philosophie de Nietzsche.

Pour aller plus loin

• Études d'ensemble

Andler Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, NRF, Gallimard, 1958 (3 volumes). Approche chronologique de la philosophie de Nietzsche. Ce livre offre beaucoup d'informations sur les influences qui ont orienté la pensée nietzschéenne.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1971. Ouvrage beaucoup plus conséquent que celui cité ci-dessus. C'est une étude systématique – ni biographique, ni chronologique – qui présente les concepts fondamentaux de la philosophie nietzschéenne dans leur articulation les uns avec les autres. Deleuze insiste essentiellement sur la méthode généalogique.

GRANIER Jean, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Le Seuil, collection « L'Ordre philosophique », 1966. Exposé systématique de la philosophie nietzschéenne, axé sur la notion d'interprétation.

HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, NRF, Gallimard, collection « Bibliothèque des idées », (2 volumes) 1971. Ouvrage assez difficile. Heidegger présente la philosophie nietzschéenne dans une optique d'histoire de la philosophie, en la présentant comme le dernier stade de la pensée métaphysique.

MOREL Gérard, *Nietzsche, introduction à une première lecture*, Aubier, collection « Philosophie de l'esprit », 1985. Le titre de cet ouvrage est quelque peu trompeur, étant donné son importance. Mais c'est une bonne présentation de la philosophie nietzschéenne. Son optique est différente de celle de Deleuze, l'auteur ayant choisi d'insister sur l'élaboration de la réflexion nietzschéenne, et sur les thèmes de la santé et de la maladie.

• Études spécialisées

ASSOUN Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*, PUF, collection « Philosophie d'aujourd'hui », 1980. Étude de la proximité entre la philosophie nietzschéenne et la psychanalyse freudienne.

BLONDEL E., *Nietzsche : le 5e Évangile ?*, Les Bergers et les Mages, 1980. L'auteur étudie les questions de l'assimilation de la philosophie de Nietzsche avec le nationalisme, le pangermanisme et l'antisémitisme.

VALADIER P., *Nietzsche, cruauté et noblesse du droit*, Michalon, collection « Le Bien commun », 1998. Ouvrage bref mais efficace qui porte sur les réflexions de Nietzsche sur la justice et le droit.

Édition : Marie-Hélène CHRISTENSEN, Anne-Maty NIANG.
Conception graphique intérieur : Thierry MÉLÉARD.
Conception couverture : Denis HOCH.
Iconographie : Michèle VIAL.
Fabrication : Jacques LANNOY.
Crédit photographique : Archives Nathan (pp. 196, 229, 239).

Couverture : Nietzsche, archives Nathan

Dépôt légal : septembre 2009 - IRILYS

Nietzsche soldat (artilleur) en 1867.